Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală a Moldovei

B U L E T I N Ş T I I N Ț I F I C
Etnografie, ştiinţele naturii şi muzeologie
Nr. 7 (20)
Serie nouă

Fascicula Etnogragrafie şi Muzeologie

National Museum of Ethnography and Natural History of Moldova

S C I E N T I F I C B U L L E T I N
Ethnography, Natural Sciences and Museology

No 7 (20)
New series

Branch Ethnography and Meuseology

Национальный Музей природы и этнографии Молдовы

Б Ю Л Л Е Т Е Н Ь
Этнография, естественные науки и музеология

№ 7 (20)
Новая серия

Этнография и Музееведение

Chişinău 2007

Colegiul de redacţie:
Preşedinte – Mihai URSU – director general al MNEIN;
redactor ştiinţific – dr. Varvara BUZILĂ – secretar ştiinţific MNEIN

Membri:
Dr. Vintilă MIHĂILESCU – directorul Muzeul Ţăranului Român, Bucureşti; dr. Sorin GEACU – Institutiul de Geografie, Academia de Ştiinţe a României; dr. Natalia KALAŞNIKOVA – Muzeul Etnografic al Popoarelor din Rusia, Sankt-Petersburg; dr. Gh. KOJOLEANKO, profesor – Universitatea din Cernăuţi, Ucraina; dr. hab. Eugen SAVA – director general MNAIM; dr. hab. Maria DUCA – decanul Facultăţii de Biologie şi Pedologie, USM; dr. Vladimir ROŞCA – cercetător ştiinţific coordonator, MNEIN; dr. Silviu ANDRIEŞ-TABAC – director adjunct, Institutul Patrimoniului Cultural, Academia de Ştiinţe a Moldovei; dr. Elena PLOŞNIŢĂ – secretar ştiinţific MNAIM; dr. Constantin Gh. CIOBANU – şef secţie Editări, MNEIN; dr. Jennifer Cash - Universitatea din Pittsburgh, SUA.

Secretar – Dr. Elena POSTOLACHI – cercetător ştiinţific coordonator, MNEIN

Studiile şi articolele din acest volum au fost discutate în cadrul sesiunilor de comunicări ştiinţifice ale Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, fiind recomandate spre publicare de către Consiliul Ştiinţific al Muzeului.

Buletinul Ştiinţific al Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală a Moldovei
Str. Mihail Kogălniceanu, nr. 82,
Chişinău, Republica Moldova, MD-2009
Telefon: 24-40-02, Telefax: 23-88-48
Email: mnein_posta@yahoo.com

Scientific Bulletin of the National Museum of Ethnography and Natural History of Moldova
82 Mihail Kogălniceanu st.,
Chişinău, Republica of Moldova, MD-2009
Phone: 24-40-02, Fax: 23-88-48
Email: mnein_posta@yahoo.com

© Text: Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, 2007, pentru prezenta ediţie
© Prezentare grafică: Oleg Brega

Traducere în engleză: Teodorina Bâzgu

ISBN 9975-940-84-6

SUMAR

Varvara BUZILĂ - Cultura tradiţională - obiect de studiu în secolul XXI 5

ETNOGRAFIE 13

Petru CARAMAN - Românitatea Basarabiei văzută de ştiinţa oficială sovietică ... 14
Elena POSTOLACHI - Casa Mare – funcţii şi decor 34
Varvara BUZILĂ – Manuscrise inedite din sec. al XIX-lea privind eticheta vestimentară populară 45
Maria CIOCANU - Elemente de port popular reflectate în creaţia orală 66
Adina HULUBAŞ - Credinţe şi practici magice din ciclul obiceiurilor de naştere cercetate de Simeon Florea Marian şi continuitatea lor 86
Angela BUŞILĂ - Pomul pomenilor - element al comunicării simbolice în cadrul riturilor funerare 93
Eugen BÂZGU, Varvara BUZILĂ - Coliba mortului în contextul imaginarului tradiţional 104
Ion GUMENÂI - Aspecte privind politica confesională a Imperiului Rus la hotarele sale vestice (cazul Basarabiei) 114
Marin CIJ - Locul Consistoriului Duhovnicesc din Chişinău şi instituţiei blagocinilor în sistemul de administrare a Eparhiei Chişinăului şi Hotinului 122
Constantin Gh. CIOBANU - Rolul Facultăţii de Teologie din Chişinău în redresarea vieţii spirituale şi a educaţiei teologice în Basarabia 131
Natalia PODLESNAIA - Tipologia icoanei *„Chipul Nefăcut de mână”* 170
Vasile CHISELIŢĂ - Factorii evoluţiei muzicii tradiţionale de dans din Moldova (Basarabia) şi Bucovina (II) 177
Ion DUMINICĂ - Romii curteni din satul Ciocâlteni (raionul Orhei) 195
Valentina IAROVOI - Viţa-de-vie în cultura moldovenilor 208
Diana ZARIJA - Universul armelor cu pene – şoimăritul 218
Nicolae DUDNICENCO - Mijloacele de transport în Moldova (sec. XVIII - începutul sec. XX) 232
Olga CHIRIŢA - Purtatul tradiţional al greutăţilor 242
Nicolae DERGACI - Un vlăstar din arborele genealogic al Cantemireştilor 249
Nicolae DUDNICENCO - Cultivarea cerealelor în oraşele Moldovei (sec. XVII - începutul sec. XIX) 257
Ольга КАЛАШНИКОВА - Традиция и современность. На примере изделий из джинсовой ткани 265

MUZEOLOGIE 269

Н.М. КАЛАШНИКОВА - Первая этнографическая выставка России 270
Ana GRIŢCO - Cartea poştală pascală în colecţia de patrimoniu a Muzeului Naţional de Arheologie şi Istorie a Moldovei 283

Sergiu PANĂ, Ion ŞTEFĂNIŢĂ - Participarea Muzeului Național
de Etnografie şi Istorie Naturală a Moldovei la Programul Internațional
„Situațiile de urgență în muzee” 288
Vasile MALANEȚCHI - Creația plasticianului Alexandru Plămădeală:
lucrări conservate, lucrări dispărute, lucrări mai puțin cunoscute 297

RECENZII 303

Alexei şi Vasile ZAGAEVSCHI. **Cosăuți, comună din preajma
cetății Soroca** (Elena Postolachi) 304
Constantin Gh. CIOBANU. **Bulboaca de pe Bâc.
Urmele timpului** (Maria Ciocanu) 308
Folclor românesc de la est de Nistru, de Bug, din nordul Caucazului.
(Texte inedite) (Maria Ciocanu) 310
Tudor COLAC, Aliona GÂSCĂ, Grigore POSTERNAC, Elena POSTOLACHI,
Eugenia SURCOV - **Educație tehnologică. Manual pentru clasele a VIII-a.**
(Tudor Costiceanu) 316
Valentina IAROVOI. **Sărbătorile de Paşti – tradiții şi
bucate rituale** (Varvara Buzilă) 318
TYRAGETIA, Istorie, Muzeografie. Serie Nouă, Vol. I [XVI]
nr. 2 (Diana Zarija) 319

CRONICĂ MUZEALĂ 321

OMAGIERI 337

DONAȚII DE CARTE 342

IN MEMORIAM Profesorul Dumitru POP – (Tudor Colac) 344

CULTURA TRADIȚIONALĂ - OBIECT DE STUDIU ÎN SECOLUL XXI

Varvara BUZILĂ

Începutul mileniului trei a însemnat pentru disciplinele socioumane o reactualizare sesizabilă a demersului științific. Pe fundalul diversificării continue a disciplinelor şi particularizării prestanței lor, însoțite inevitabil de procesul hibridizării, etnografia, etnologia şi antropologia își afirmă identitatea doctrinară, corelându-se tot mai mult într-un sistem. Procesul s-a anunțat la sfârşitul anilor ’80-începutul anilor ’90 ai secolului trecut, când în spațiul nostru academic şi universitar căutările noilor orizonturi de gândire au găsit în etnologie şi antropologie deschideri favorabile construirii unor demersuri moderne, pe care tradiționala înțelegere a etnografiei nu era în stare s-o ofere. Pentru că aceste discipline se completează în mod fericit şi în cazul mizării doar pe una din ele, indiferent care ar fi ea (şi ce obiective își asumă pentru a face față solicitărilor), integritatea demersului are de suferit. Miza pe etnografie ca disciplină ce studiază specificul etnic al marilor grupuri umane era specifică şcolii sovietice, dar şi unor țări din spațiul socialist, în timp ce în celelalte țări vest-europene triada funcționa articulând cercetarea la toate nivelele, păstrând într-o bună parte, specificul şcolilor naționale[1].

Prezența tot mai remarcabilă a cursurilor de etnologie şi antropologie în curriculum-ul universităților din Republica Moldova, includerea specialităților *etnologie*, *antropologie* în nomenclatorul specialităților universitare, legitimarea academică a cercetărilor etnologice prin organizarea Centrului de Etnologie în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiințe a Moldovei şi aprobarea susținerii doctoratului în domeniul etnologiei, antropologiei culturale şi istorice au confirmat şi cea de-a doua poziție importantă în afirmarea acestor discipline, de data aceasta în cadrul academic[2]. A mai rămas neacoperită până la capăt o ultimă poziție din totalul celor trei, necesare pentru legitimarea unei discipline într-un areal - cea a existenței publicației de profil, care să solidarizeze colectivitățile de cercetători în jurul unor idei, concepte, teorii şi să stimuleze comunicarea științifică.

În ultimii cincisprezece ani în mediul academic au fost înregistrate câteva tentative de oficiere a cercetării în cadrul unor reviste de specialitate. Au apărut trei numere ale *Revistei de Etnologie* (1995, 1997, 2001), un număr al Revistei de *Etnografie* (1996), două numere ale *Revistei de Etnologie şi Culturologie* (editate de Academia de Ştiințe a Moldovei) şi patru numere ale *Buletinului Ştiințific. Revistă de Etnografie, Ştiințele Naturii şi Muzeologie* (2004, 2005, 2006, 2007, editate de Muzeul Național de Etnografie şi Istorie Naturală). După denumirea revistelor de specialitate se poate urmări traseul sinusoidal, parcurs de discipline, şi încercarea lor de-a cuprinde un domeniu cât mai reprezentativ în procesul afirmării demersului integru solicitat de modernizarea cercetării[3]. Se poate observa că nu s-a reuşit pe deplin legitimarea antropologiei în două ipostaze – ca structură academică şi ca publicație. Ce impact va avea această frustrare pe plan disciplinar urmează a fi evaluat. Dar cum se poate evalua o disciplină care şi înainte de anii ’90 în spațiul academic era acceptată doar parțial

– ne referim la antropologia biologică sau fizică, - iar mai recent, chiar dacă apare în câteva ipostaze (antropologie socială şi culturală, antropologie politică, antropologie simbolică), disciplina rămâne fragmentată pe segmente. Constatăm că, nu funcţionează într-un sistem coerent aşa cum solicită rigorile modernizării ştiinţei.

În 2006, prin optimizarea sferei ştiinţei şi inovării, s-a mai produs o schimbare în mediul ştiinţific vizând triada acestor discipline. După un model tot mai generalizat în spaţiul postsovietic, cercetarea etnologică a devenit apanajul sferei academice, iar cea etnografică a rămas de domeniul sferei muzeale. În viziunea noastră, e o reconsiderare şi a disciplinelor ca atare, ce oferă noi deschideri metodologice şi epistemologice. Depinde în ce măsură vor fi conştientizate aceste oportunităţi de promotorii concreţi ai disciplinelor în cauză. Ştiinţa este un proces, iar rezultatele oricăror schimbări în sfera managementului ei devin evidente ca necesitate, la o anumită distanţă temporală.

Am stabilit cadrul general al unor procese ce se desfăşoară actualmente în spaţiul nostru ştiinţific, ca să putem preciza condiţia culturii tradiţionale, care este domeniul cel mai cercetat de etnografia de la noi. Trebuie să precizăm, însă, că cercetarea n-a abordat conceptul propriu-zis de cultură tradiţională. Cercetătorii au folosit în lucrări doi termeni: *cultură populară* şi *cultură tradiţională*, doar uneori considerându-i sinonimi. În special s-a insistat pe sintagma *cultura populară*, formată în opoziţie cu ceea ce trebuia să reprezinte cultura claselor înstărite. Alţi autori le-au unit într-o singură sintagmă[4]. În secolul al XIX-lea nu se făcea o deosebire clară între *cultura arhaică* şi *cultura tradiţională*. Dezvoltarea disciplinelor în secolul XX, extinderea cercetărilor etnografice, etnologice, folcloristice în ţările Europei au privilegiat studiul culturii tradiţionale pe continent, au menţinut interesul pentru cercetarea culturilor arhaice în regiuni extraeuropene.

Pe fundalul inconsecvenţei şi ambiguităţii terminologice în ultimii ani a început abandonarea unor termeni, idei, concepte în favoarea altora, însă atâta timp cât nu s-a discutat problematica terminologiei de bază în disciplinele noastre, acest proces este puţin eficient.

Astfel că necesitatea abordării conceptului de *cultură tradiţională* ţine de un context mai larg al funcţionării terminologiei ştiinţifice în actualitate, dar şi al sincronizării instrumentarului utilizat în cercetările noastre la cel general acceptat de ştiinţele moderne. Apoi, pentru că în procesul funcţionării cultura tradiţională vine în atingere cu alte tipuri de cultură, ce o fac relevantă, îi sporesc rezonanţa, este important să se stabilească relaţiile dintre ea şi acestea. Situaţia în domeniul aprecierii culturilor din perspectivă istorică pare destul de clară şi nu va intra în discuţia noastră. Detaşăm şi perspectiva antropologică asupra domeniului privind existenţa unei singure culturi. Menţinem demersul în problematica concretă a etnologiei amintind că literatura de specialitate operează cu mai mulţi termeni ce scrutează segmente ale aceluiaşi domeniu, precum *cultura arhaică, cultura tradiţională, cultura populară, cultura modernă, cultura contemporană, culturi a-scriptice, culturi orale* şi *culturi scriptice* etc. Care-i locul fiecăreia în devenirea umanităţii şi cum se raportează în cadrul unui sistem, ce sensuri dăm acestor sintagme actualmente este o problemă asupra căreia trebuie să se insiste pentru a se face limpezirile necesare care pot asigura probitatea ştiinţifică.

Câteva lucrări de referință apărute în ultimele decenii demonstrează actualitatea acestei problematici și pentru alte școli etnologice din estul Europei. Există diverse perspective asupra tipologiei culturilor. Vasile Tudor Creț, din perspectivă etnologică distingea la capătul unor analize tipologice și structurale trei tipuri de culturi: 1. *culturi arhaice* (caracterizate printr-o maximă circumscriere ritualică a comportamentelor); 2. *culturi folclorice (tradiționale)*; 3. *culturi scrise*, *moderne*[5]. Din economie de spațiu îl citățm aici doar pe etnologul timișorean, deși exprimă acest punct de vedere mai mulți autori.

Trebuie să luăm în considerare și contribuția cercetătoarei Maria Bozan la relevarea conceptului de tradiție în perspectiva modelelor de transmitere culturală. Chiar dacă în lucrare conceptul de cultură tradițională nu este vizat în mod concret, este pusă în valoare esența acestei culturi[6]. Este important că muzeografa de la Sibiu a urmărit cercetarea tradițiilor populare ca obiect de studiu al etnografiei, folcloristicii, sociologiei, etnologiei și antropologiei în mai multe țări din Europa pe parcursul secolelor XIX-XX.

Iar ca să propunem un alt exemplu de percepere a domeniului vizat vom face referință la Ioan Viorel Boldureanu, care abordează cultura tradițională orală într-un context culturologic larg[7]. După ce analizează apariția conceptului de cultură și punctează dezvoltarea lui în cadrul diverselor școli, autorul reflectă asupra unor relații dihotomice ce focalizează domeniul culturii în procesul funcționării lui ca ansamblu și care sunt definitorii în tipologizarea culturilor[8]. Profesorul timișorean face o radiografiere a culturii în sincronie și diacronie, arătând în ce mod sunt relaționate diverse tipuri de cultură. Astfel, în dimensiunea sincronică delimitează, în acord cu stadiul actual de dezvoltare al disciplinelor, *cultura constituită* (majoră, aulică, auctorială), *cultura tradițională orală* (cultura de tip folcloric, culturile folk, culturile „societăților folk") și *cultura populară*.

Abordarea apare destul de temerară, dată fiind confuzia terminologică existentă până în prezent în domeniu. Indiscutabil, este și foarte necesară, pentru că această situație de incertitudine devine tot mai mult un impediment inerent în dezvoltarea domeniilor vizate. Vom reproduce definițiile formulate de V. Boldureanu pentru a rămâne în același sistem de referință.

În opinia autorului, *cultura constituită* este „guvernată de canoane (legi, reguli, standarde valorifice de gust și educație estetică foarte ridicate) pentru însușirea cărora este necesară o pregătire complexă și de lungă durată. [...] Așadar forța motrice a creativității în acest tip de cultură este bazată pe *cuvântul scris*, scrierea având, însă, rolul tezaurizării, acumulării dar mai cu seamă transmiterii și comunicării cunoștințelor..."[9].

Când definește *cultura tradițională orală*, în sens de cultură folclorică sau de cultură de tip folcloric, subliniază că se dezvoltă în toate epocile, fiind complementară *culturilor constituite*. Este axată pe tradiție, încât apare conservatoare în comparație cu alte culturi. Există numai sub forma oralității (este creată, păstrată și transmisă exclusiv pe cale orală) și nu urmărește modernizarea[10]. În această definiție credem că a rămas în afara cadrului temporal relația dintre cele două tipuri de culturi, ceea ce apare ca o

problemă majoră, dat fiind faptul că sunt două culturi de vechime diferită şi de impact diferit în aceleaşi epoci. La fel necesită reevaluări şi afirmația privind permanența culturii de tip folcloric, despre care autorul precizează că se dezvoltă în toate epocile „pe întreaga axă paradigmatică a dezvoltării umanității şi a evoluției culturii omeneşti”[11]. Un contraargument în acest sens prezintă însuşi autorul atunci când se referă la cultura tradițională românească, precizând că este cultura de tip folcloric, din ultimii 150-200 de ani. Pentru o demonstrație mai cuprinzătoare la nivel european subscrie la punctul de vedere exprimat de Mircea Eliade că promovează această cultură societățile (comunitățile) rurale preindustriale sau nonindustriale, rămase până în vremurile noastre faptic şi calitativ în afara mediului citadin[12]. Indiscutabil, este cultura creată de comunitățile săteşti în orizontul mental tradițional, „ale cărui conținuturi, configurație şi expresie dau fizionomia, semnificațiile şi noima elementelor şi faptelor culturii tradiționale orale şi – reciproc – printr-un proces concomitent şi complex, cultura tradițională orală dă coerență şi susținere orizontului mental corespunzător, conferindu-i axialitate şi resorturi logico-strategice şi comportamentale de tip empatic”[13]. Vom reține, între altele, pentru continuarea discuției interdependența dintre cultura tradițională şi mentalitatea tradițională subliniată de autor.

Un alt aspect important al demersului său este că identifică trei zone ale culturii tradiționale orale: *folclorul* (literar, muzical, coregrafic); *artele folclorice*, numite impropriu *artă populară* (în viziunea sa); *civilizația rurală*, înțeleasă ca „rezultat al aplicării tehnicii/tehnicilor tradiționale şi al „materializării” fondului ideatic al culturii tradiționale orale în orizontul mental al existenței săteşti şi al vieții economice „naturale” (preindustriale sau non-industriale)[14]. Nu vom insista asupra corelării realizate de autor între terminologia modernă cu cea istoricește constituită în triada disciplinelor.

Cultura populară este contrapusă *culturii tradiționale orale*, fiind specifică societăților de consum, mediilor urbane. Ea beneficiază în totalitate de suportul *undei purtătoare* a culturii mass-media, „contribuie la destructurarea şi „denaturarea” folclorului, dar cultura populară nu i se poate (cel puțin deocamdată şi pentru o perioadă neprevizibilă de timp) substitui folclorului şi culturii de tip folcloric – pentru simplul motiv că ea *este cu totul altceva decât folclorul*”[15].

Semioticianul estonian Iurie Lotman fundamentează caracterul inevitabil al culturii pentru umanitate, o definește ca o totalitate a informației non-ereditare, împreună cu mijloacele de organizare şi păstrare a acesteia, ca memorie generală a umanității sau a unor colectivități mai restrânse. Întreprinde studii de tipologie a culturii în baza codurilor (matricelor) culturii luând în calcul diferitele relații (semiotice, axiologice, existențiale), ce se stabilesc în modelele sociale[16]. Dintre cele patru tipuri de coduri ale culturii (*tipul semantic,* numit şi *simbolic, tipul sintactic, tipul asemantic şi asintactic şi tipul semantico-sintactic*) întemeiate pe antonimia dintre cuvânt şi text, tipul *semantic (simbolic)*, construit atât pe semantizarea, cât şi pe simbolizarea întregii realități din jurul omului, inclusiv pe cea a părților lui alcătuitoare este, după noi, cea mai apropiată de cultura tradițională[17]. În acest tip de cultură vom specifica, după Iurie Lotman, lumea este concepută drept cuvânt, semnul are existență socială,

non-semnul nici nu există, pentru că totul este semn, feluritele semne sunt în relații de sinonimie (sau antonimie) ale uneia și aceleiași semnificații, iar *modelul lumii* expediază în neființă porțiuni uriașe ale vieții. Profesorul din Tartu realizează riguroase caracteristici ale sistemelor culturii și precizează: „Culturile reale, apărute pe parcursul dezvoltării istorice, ființează bineînțeles sub forma unor complexe întreprinderi între cele mai simple și felurite tipuri, putând fi organizate în mod divers la nivele ierarhice diferite. Dar logica dezvoltării lăuntrice a oricăruia din ciclurile de cultură în structurile sale dominante se construiește prin folosirea exhaustivă a anumitor posibilități generale oferite de semiozis, prin sporirea continuă a sistemului de comunicare"[18]. În final, pentru că schema ideală, matricea fiecărei culturi este construită prin analogie cu tipurile de comunicare promovate de colectivitate, schimbarea, progresul acestora duce inevitabil la evoluția culturilor.

Vom reveni la perspectiva etnologică a tipologiei culturilor, pentru că ea, deși a intrat destul de adânc în practica științifică, nu este suficient argumentată. În studii aparte s-au făcut caracterizări pertinente ale fiecărui tip de cultură, mai multe sau mai puține. Dar atunci când vrei să înțelegi mai bine o anumită cultură, cum e cea tradițională în cazul nostru, e nevoie de-a le percepe pe toate din același unghi de vedere. Cel puțin definitoriu. Ne-am propus să le scrutăm după aceleași principii, ca să le putem compara, iar ulterior să putem axa cercetările asupra celei tradiționale.

Vom simplifica ușor anumite relații și proximități pentru a avea o mai mare claritate asupra sistemelor culturale. Aici trebuie să specificăm câteva componente fundamentale, ce interacționează pentru a forma specificul unei culturi, asigură vivacitatea ei. Întâi de toate este *modelul lumii*, asigurat ca funcționalitate de *memoria colectivă* (memorie socială, memorie mitică, memorie folclorică, memorie etnică, memorie istorică), de un *program de modele comportamentale comune* și de *instrumentarul semiotic* cu ajutorul căruia sunt ordonate, coroborate, antrenate în relații de reciprocitate părțile sistemului, dar și sistemele în panoramarea acestui tablou[19].

Fiecărei culturi îi corespunde un anume model al lumii, numit și *model mito-poetic al lumii*, înțeles ca un ansamblu al reprezentărilor despre lume, corelate de tradiție sub raport sistemic și operațional. Din perspectivă mitologică descrie, ordonează și corelează parametrii spațiali, temporali, abstracți, cauzali, etici, estetici, calitativi, cantitativi etc., ce determină locul omului (colectivului) în cosmosul mitologizat. *Modelul lumii* este orientat la cosmogonizarea totală a celor existente. Cercetătorii au identificat peste 20 de opoziții binare, însemne antipod, având semnificație pozitivă sau negativă, cu ajutorul cărora este realizată descrierea în cadrul modelului și care vizează toate categoriile societății, lumii, cosmosului. Cea mai frecventă reprezentare a *modelului lumii* în diferite culturi este *arborele lumii*[20].

La primul nivel al palierului în care facem comparațiile trebuie să observăm că fiecărui tip de cultură îi corespunde un anume tip de societate. La o privire globalizantă, *cultura arhaică* a fost promovată de societatea arhaică, cea *tradițională* – de societatea tradițională, iar cele *moderne* - de societățile moderne. Apoi fiecare cultură a fost plăsmuită de un anumit tip de gândire, un anumit tip de mentalitate. Astfel *cultură arhaică* are drept corespondente gândirea arhaică, mentalitatea arhaică,

cultură tradiţională – gândirea şi mentalitatea tradiţională, iar *culturile scrise moderne* – gândirea şi mentalitatea modernă.

Căutând izvoarele intelectului uman Freidhart Klix deosebea câteva particularităţi ale gândirii arhaice: contopirea plenară a omului cu mediul ambiant, integrarea profundă a individului în comunitatea de origine, sensibilitatea înalt emotivă şi intensitatea afectivă a comunicării, imaginaţia bogată şi reflectarea plenar-iconică al conţinutului memoriei[21]. Cultura arhaică, corespondentă acestei gândiri, fiind anterioară oricărei alte culturi, dar şi cea mai extinsă temporal, a construit edificiul cultural al umanităţii, spaţiul interior al căreia mai continuă să fie modelat şi în prezent. Formele, mijloacele culturale şi instrumentele operatorii au rămas aproape aceleaşi, dar se recurge la fiece dintre ele cu altă intensitate. Ceea ce contează pentru studiul nostru este constanţa acestui instrumentar, divers şi complementar totodată.

La fel sunt deosebite şi tipurile de memorie socială corespondente ale *modelului lumii*. Memoria mitică este dominantă în cadrul culturii arhaice, memoria folclorică (memoria etnică) este specifică celei tradiţionale, iar cea istorică – culturilor moderne.

Fiecărui tip de cultură îi corespunde un anumit mod de percepere şi reprezentare a timpului. În cultura arhaică timpul este conceput ca o realitate prezentă, fără alte dimensiuni[22]. În cea tradiţională timpul este perceput ciclic, în virtutea ciclicităţii anotimpurilor şi a vegetaţiei. El se repetă la nesfârşit, fiind reluat în permanenţă. În cultura tradiţională timpul este perceput în mod ciclic şi rectiliniu, numai că reperele lui sunt unele mitologice sau mitologizate. Spre exemplu, în povestirile lor ţăranii fixează începutul anumitor fenomene sau lucruri luând ca reper începutul lumii. La fel când vor să sublinieze obligativitatea practicării anumitor obiceiuri, precizează că lumea se va sfârşi atunci, când nu va mai fi respectat obiceiul în cauză. Timpul nu este perceput în unităţile lui de măsură - anii, ci după anumite falii mari, care surprind timpul la un nivel mai înalt al generalizărilor: „de când lumea", „de la Adam şi Eva" (cele mai vechi), „de pe vremea lui Traian", „De când Traian" este măsura a doua ca vechime. „Ţintirim turcesc" în expresie populară nu însemnă nicidecum că desemnează un loc unde sunt mormintele turcilor. E un cimitir destul de vechi, de la întemeierea localităţii, sau „de pe vremea turcilor", care prin reducere a dat „de când turcii" şi respectiv „turcesc"[23]. Timpul istoric, sau rectiliniu, timpul comensurabil, cel înscris între coordonatele trecutului, prezentului şi viitorului, este definitoriu pentru culturile moderne[24].

Un alt reper cardinal al culturilor este perceperea divinităţii, relaţia omului (colectivităţii) cu divinitatea, reprezentarea divinităţii. Din multitudinea acestor relaţii trebuie să le delimităm pe cele specifice culturii arhaice – pentru colectivele umane toate cele existente erau sacre. În acest sistem de referinţă divinităţile nu erau conştientizate ca ceva separat. Pentru cele tradiţionale divinităţile reprezintă marile stihii şi protectori ai relaţiilor sociale. Sunt la chip asemănătoare oamenilor şi formează ierarhii ce duc spre monoteism. Pentru culturile moderne este specifică desacralizarea şi îndepărtarea omului de divinitate.

Raportul dintre individ şi grupul din care acesta face parte, dintre grup şi lumea în care acesta trăieşte, conştientizarea irepetabilităţii omului vine să constituie

încă un însemn important al tipologiei culturilor. În cultura arhaică colectivitatea este indisolubilă de mediul natural. Omul nu se situează în epicentru când percepe lumea, cosmosul, el este parte egală a naturii. În cea tradițională omul este, întâi de toate, parte din colectivitatea umană. Întreg colectivul poartă aceeași haină, locuiește în aceleași case, respectă aceleași convingeri, practică un mod de viață articulat întru totul colectivității. În culturile moderne se pune accent pe individualitate, personalitățile sunt dominante, ele acționează în mod colectiv doar în baza unor convenții pragmatice.

Sunt și alți parametri importanți la care trebuie să raportăm culturile pentru a observa ce soluții a oferit fiecare. Perceperea spațiului în toate dimensiunile sale ar fi următoarea problemă destul de complexă. Însă vom limita expunerea problematicii, pentru a putea reveni la ea într-o altă lucrare. Tentativa de problematizare începută aici n-a fost însoțită și de reconsiderări critice, de elucidarea multiplelor puncte de vedere expuse privind pozițiile conturate. A fost mai important să punem în valoare caracteristicile, fie și schematice, ale fiecărei culturi, pentru a reuși să conturăm valențele culturii tradiționale.

Actualmente acest tip de cultură trăiește o perioadă de reactualizare, resemantizare. În timp ce societățile occidentale sunt marcate de procese integrative, cele est-europene, în care se înscrie și a noastră, „sunt marcate de tendințe centrifugale, legitime după omogenizarea forțată a unei jumătăți de secol de internaționalism bolșevic. Contrar previziunilor care schițau lumea viitorului ca un sistem omogen economic, politic și cultural, asistăm la o enormă expansiune a multiplicității: în viața cotidiană, în ciuda unei economii globale tot mai interdependente, asistăm la o profundă renaștere culturală și lingvistică”[25].

Cultura tradițională rămâne a fi obiectul de cercetare al etnografiei și de acum încolo, fiind revendicat într-o măsură justificată atât de etnologie, cât și de antropologie. Etapa de acum a dezvoltării demersului științific tinde să urmeze două necesități majore. Una dintre ele invocă recuperarea printr-un proces autoreflexiv a unor domenii importante puțin sau insuficient cercetate ale culturii tradiționale și cealaltă vizează modernizarea cercetării ei prin abordarea unor noi sarcini cognitive, asumarea unui spirit critic, polemic, asimilarea noilor idei, concepte, teorii.

Note și bibliografie

[1] BONTE Pierre, IZARD Michel (coordonatori). - **Dicționar de etnologie și antropologie.** Editura *Polirom*, Iași, 1999; A se vedea și reflecțiile etnologului belgian Marianne Mesnil privind afirmarea etnologiei europene în: MESNIL Marianne. - *Etnologul între șarpe și balaur* // MESNIL Marianne, POPOVA Assia. – **Eseuri de mitologie balcanică.** Editura Paideia. Colecția de antropologie culturală. București, 1997. - P. 21-48.

[2] LÉVI-STRAUSS Claude. – *Locul antropologiei în cadrul științelor sociale și probleme puse de predarea ei* // **Antropologie structurală.** Editura Politică, București, 1978. -P. 417-463.

[3] BUZILĂ Varavara. – *Etnologia între compromisurile epistemologiei și avatarurile practicii* // **Revista de etnologie**, Chișinău, 2001, nr.3. – P. 58-64.

[4] A se vedea: VETIȘANU Vasile. - *Dimensiunea etică a culturii populare tradiționale* // **Revista**

de Etnografie şi Folclor. Tom 22, nr. 2. Bucureşti, 1977. - P. 157-162.

[5] CREŢU Vasile Tudor. – **Existenţa ca întemeiere. Perspectivă etnologică.** Editura Făclia, Timişoara. 1988. – P. 14.

[6] BOZAN Maria. - *Conceptul de tradiţie în perspectiva modelelor de transmitere culturală* // **Studii şi comunicări de etnologie**. Tomul XII, 1998. Serie nouă. Sibiu, 1998. – P. 39-58.

[7] BOLDUREANU Ioan Viorel. - **Cultura tradiţională orală. Teme, concepte, categorii.** Editura Marineasa Timişoara. 2006.

[8] *Ibidem*, p. 8-10.

[9] *Ibidem*, p. 12.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*.

[12] *Ibidem*.

[13] *Ibidem*, p. 12-13.

[14] *Ibidem*, p. 14.

[15] *Ibidem*, p. 15.

[16] LOTMAN Iurie. – **Studii de tipologie a culturilor** (În româneşte de Radu Nicolau). Editura Univers. Bucureşti, 1974; *Idem* - **Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки.** Санкт-Петербург. 2004; A se vedea şi traducerea în română: LOTMAN I.M. – **Cultură şi explozie** (Traducere de Gheorghe Gheţu şi Justina Bandol). Editura Paralela 45. Bucureşti, 2004.

[17] LOTMAN Iurie. – **Studii de tipologie a culturilor...** P. 28-38.

[18] *Ibidem*, p. 29.

[19] БАЙБУРИН А.К. - *Ритуал в системе знаковых средств культуры* // **Этнознаковые функции культуры**. Москва. 1991. – P. 33. Sunt aspectele care integrează şi stabilizează funcţionarea culturii.

[20] ЦЬВЯН Татиана. – **Лингвистические основы балканской модели мира.** Москва, 1990. – P. 10-12; **Мифологический словарь**. Москва. 1991. –P. 666.

[21] КЛИКС Ф. – **Пробуждающиеся мышление. У истоков человеческого интеллекта**. Москва. 1983. – P. 151.

[22] ФАЙНБЕРГ Л.А. – *Представления о времени в первобытном обществе* // **Советская этнография**. 1977. № 1. – P. 28-36.

[23] Despre perceperea timpului din perspectiva memoriei folclorice în spaţiul nostru a se vedea: BÂZGU Eugen. – *Scoaterea ochilor sfinţilor – legendă şi practică magică* // **Patrimoniul cultural al judeţului Tighina.** Chişinău, 2003. – P. 158.

[24] **Время и календарь в традиционной культуре**. Санкт-Петербург. 1999.

[25] ROVENŢA-FRUMUŞANI Daniela. – **Semiotică, societate, cultură**. Institutul European, Bucureşti, 1999. - P. 245.

***

ETNOGRAFIE

*****

ROMÂNITATEA BASARABIEI VĂZUTĂ DE ŞTIINŢA OFICIALĂ SOVIETICĂ

Petru CARAMAN

Rezumat

Redactat în toamna anului 1941, studiul profesorului Petru Caraman reprezintă un protest al unui savant împotriva anexării abuzive a Basarabiei şi a nordului Bucovinei de către Uniunea Sovietică. Având ca punct de plecare publicaţiile ştiinţifice ale Academiei din Leningrad, şi în particular lucrările lui L. S. Berg – pe atunci cel mai autorizat specialist sovietic în problematica etnografică şi demografică a Basarabiei,- autorul probează prezenţa predominantă a românilor în spaţiul Pruto-Nistrean. Aceştea reprezentau 54% din populaţie, urmaţi fiind de ucraineni cu 20,31%, evrei - 7,25 %, bulgari - 5,58%, ruşi - 5,12% etc. Rusia Sovietică a ocupat abuziv acest teritoriu al României fără nici o justificare de ordin istoric, lingvistic sau demografic. După tipărirea acestui articol în revista „Însemnări ieşene" apariţia publicaţiei a fost suspendată.

A demonstra că Basarabia este locuită de români şi că aceştia formează marea majoritate a populaţiei, este fără îndoială ceva cu totul de prisos, fiindcă ar însemna să ne pierdem timpul demonstrând evidenţe. Nu doar în baza vreunui drept de natură etnografică s-a abătut cumplita năpastă de ieri asupra ţării noastre. Şi nici în baza dreptului istoric, căci nedreptatea din 1812 nu putea deveni în 1940 un drept care să poată fi invocat de conducătorii Rusiei actuale, aşa cum s-a întâmplat...

Noi ştim – şi cu noi toată lumea care păstrează obiectivitatea bunei credinţe – că ceea ce a avut de pătimit poporul românesc în ultimul timp, s-a petrecut în disprețul total şi cinic al oricărui principiu de drept.

Totuşi, în cele ce urmează, vom discuta etnografia Basarabiei aşa cum a fost ea prezentată de cel mai înalt for ştiinţific al Rusiei Sovietice - Academia de Ştiinţe din Leningrad. Aceasta, pentru a arăta că Rusia oficială însăşi, oricât a căutat să transforme realitatea etnografică în favoarea elementului rus şi ucrainean, n-a putut să nu recunoască predominanţa covârşitoare a poporului românesc în această provincie moldovenească.

Ne referim în special la studiul lui L. S. Berg *Populaţia Basarabiei – componenţa etnografică şi numărul*, Petrograd, 1923[1], publicată de Academia de Ştiinţe din Leningrad în colecţia intitulată: *Lucrările comisiei pentru studiul alcătuirii etnice a populaţiei Rusiei*[2].

Acest studiu îşi are lipsurile lui. Astfel, cea mai de seamă o constituie faptul că el nu se bazează pe un recensământ recent, ci pe datele despre situaţia etnografică a populaţiei basarabene, adunate în 1907 de V. N. Butovici, care şi el la rândul lui îşi avea materialele colecţionate nu direct, ci prin învăţători. Berg însuşi recunoaşte că aceste date „nu pot fi considerate drept un recensământ pe deplin satisfăcător". O altă lipsă mare constă în aceea că datele, pe care se bazează Berg, privesc exclusiv

răspândirea populației rurale din Basarabia. Relativ la orașe, autorul dă în final tabele statistice după date mai vechi cu 10 ani ca cele ale lui Butovici, adică din 1897. Berg mărturisește singur că „informații mai târzii, demne de încredere, despre situația populației urbane" nu-i sunt cunoscute. Deci, față de data apariției studiului său, aceste date au o vechime de douăzeci și șase de ani, iar materialul furnizat de Butovici – cu privire la populația rustică – are și el vechimea de 16 ani! Dar acestea sunt perioade în cursul cărora au intervenit mari schimbări demografice și etnografice, datorită creșterii naturale și mai ales datorită războiului mondial.

Totuși, nu vom bagateliza deloc, din aceste motive, munca lui Berg, care este o lucrare metodică și erudită. Iar în privința materialelor utilizate, așa criticabile cum sunt, erau singurele pe care le avea la dispoziție. Nu existau altele mai bune. La prelucrarea lor autorul arată o rară scrupulozitate: el caută să nu neglijeze nici o naționalitate de pe pământul Basarabiei. Din acest punct de vedere, este unul din cele mai complete studii etnografice asupra provinciei moldovene. De aceea, se și cuvine să-i dăm toată atenția.

Autorul împarte Basarabia, din punct de vedere etnografic, în trei părți distincte: *Regiunea Hotinului*, populată cu deosebire de ucraineni; *Regiunea mijlocie*, care cuprinde stepa județului Bălți și ținutul Codrilor[3]. Cu privire la această regiune – cea mai întinsă ca suprafață – Berg spune că în ea „predomină moldovenii"; *Regiunea meridională*, cunoscută sub numele de Bugeac, locuită de o populație mixtă, venită de aiurea și care se compune din ucraineni, bulgari, găgăuzi, nemți, moldoveni, ruși etc.

Făcând o expunere cronologică a datelor demografice cunoscute până la el cu privire la Basarabia, Berg pornește chiar de la 1812, momentul primei anexări a acestei provincii românești la Rusia. Pentru 1812 datele sunt foarte vagi, aproape contradictorii.

După Zasciuk, Basarabia ar fi fost atunci populată de 41.160 familii, adică peste 240.000 suflete[4].

După Skalkovski, ar fi numărat 53.366 familii, în care 166.000 ar fi fost bărbați[5]. Presupunând că elementul feminin ar fi fost egal cu cel bărbătesc, înseamnă că populația totală se ridica la 332.000 suflete, ceea ce dă o diferență de 92.000 suflete – enormă dacă o raportăm la total – de la un autor la altul!

Pentru 1817, adică numai cu cinci ani mai târziu, după datele adunate de gubernatorul Bahmetiev, care face primul recensământ al populației, s-ar fi aflat în Basarabia 98.526 familii, adică 491.679 suflete[6], deci de două ori și ceva mai mult față de totalul lui Zasciuk și cu jumătate și ceva mai mult față de totalul lui Skalkovski.

Pentru 1827 ni se dau interesante relații demo-etnografice, în special asupra regiunii sudice, după *Descrierea statistică a Bugeacului între anii 1822-1828*[7].

După recensământul rusesc din 1897, Basarabia avea 1.935.412 suflete. În fine, la 1915, nu după recensământ, ci după operații matematice aplicate asupra datelor din 1897, cărora li s-a adăugat coeficientul de creștere a populației, avea 2.686.000 suflete. Comparând acest număr cu cel de 2.864.402, dat de recensământul românesc din 1930, îl considerăm mult exagerat în plus[8].

Berg relevă caracterul de mozaic pestriţ al populaţiei Basarabiei, alcătuită din foarte diverse naţionalităţi. Evident, aceasta este adevărat, dacă avem în vedere nu numai neamurile care formează masă compactă, ci tot ceea ce este naţionalitate distinctă, indiferent de numărul ei de locuitori, care poate fi oricât de mic.

Referindu-se la rezultatul recensământului din 1897, Berg arată că românii („moldovenii") din întreaga Basarabie ating procentul de 47,58. Evident, acest procent este inferior celui real, ceea ce se poate constata din compararea lui cu procentul de 56,2, calculat după recensământul românesc din 1930 de dr. S. Mănuilă[9].

Raportat numai la populaţia rurală a provinciei – exceptându-se complet oraşele – procentul românilor ar creşte, după Berg, numai la 53,55%, ceea ce, de asemenea, constituie o diminuare a procentului real.

Procentul populaţiei româneşti în oraşe şi târguri ar fi, după Berg, numai de 14,16, ceea ce este o exagerare în minus, deşi suntem de acord că românii – de predilecţie agricultori în Basarabia ca şi aiurea – sunt un popor rustic prin excelenţă. Confruntând acest procent cu cel care rezultă din recensământul românesc, constatăm o deosebire enormă: procentul general al românilor urbani din Basarabia este, la 1930, de 31,5, deci de 2,22 ori mai mare[10], adică primul pe provincie! Dar chiar admiţând *ad litteram* procentajul lui Berg, care e mult sub limita reală, el este totuşi foarte elocvent pentru superioritatea zdrobitoare a elementului românesc în Basarabia.

Având în vedere numărul mare de naţionalităţi din această provincie, între care se împarte populaţia totală, şi raportând procentele celorlalte naţionalităţi la cel al românilor, acest fapt apare în toată claritatea. Vom ţine seama întâi de procentajul populaţiei rurale, fiindcă el este cel mai real, având la bază elementul băştinaş.

Cel mai mare procent, după cel de 53,55 al românilor, este cel al populaţiei ucrainene - de 20,31, inferior cu 33,24 %, adică de două ori şi jumătate mai mic decât procentul românesc. Apoi vine procentul populaţiei evreieşti de 7,25, inferior cu 46,30 %, adică de 7,39 ori mai mic decât procentul românesc. Apoi al bulgarilor de 5,58, inferior cu 47,97 %, adică de 9,60 ori mai mic decât ca procentul românilor; al ruşilor de 5,12, inferior cu 48,43 %, adică de 10,47 ori mai mic ca procentul românilor; al germanilor de 3,54 etc.[11].

Sau, raportând procentajul la populaţia întregii Basarabii, inclusiv oraşele, avem după Berg: români 47,58 %; ucraineni 19,62 %, inferior procentului românilor cu 27,96 %, adică mai mic de 2,43 ori; evrei 11,71 %, inferior procentului român cu 35,87 %, adică de 4,10 ori mai mic; ruşi 8,05%, inferior procentului român cu 39,53 %, adică de 5,9 ori mai mic; bulgari 5,33 % etc... Ba chiar, dacă am considera şi pe ucraineni împreună cu ruşii la un loc, aceştia nu dau decât un procent de 27,67 (nu de 27,90, precum pretinde Berg), ceea ce înseamnă că e în inferioritate faţă de procentul românesc cu 19,91 %, adică de 1,82 ori mai mic[12].

1. POPULAŢIA ETEROGENĂ

Neamuri slave

Ocupându-se de fiecare naţionalitate a Basarabiei în parte, Berg începe cu ucrainenii, pe care îi numeşte maloruşi; iar după ei urmează imediat ruşii, numiţi de

el velicoruși. Pe ambele popoare le include sub numele general de ruși („russkie"), ca și cum ar fi două grupuri dialectale ale aceleiași colectivități etnice. E cunoscutul procedeu tradițional al oficialilor ruși care, din intenții ușor de înțeles, consideră pe toți slavii orientali drept un singur popor. Deci, din punct de vedere rusesc, ar părea că e tot una dacă în Basarabia locuiesc ucraineni sau ruși. Această atitudine, pe care o adoptă și Berg, îl face să meargă până acolo încât să afirme chiar că Basarabia face parte din teritoriul care poate fi considerat drept „leagănul poporului rus"!

În acest scop, el caută – la începutul tulburatei perioade medievale a marilor migrații – argumente la scriitorii bizantini din sec. al VI-lea Prokopios și Maurikios, și la istoricul got Iordanes, care vorbesc vag despre așezările slovenilor și ale anților. Sprijinindu-se apoi pe o simplă afirmație a lui Șahmatov, Berg consideră pe sloveni drept strămoși ai slavilor sudici, iar pe anți - ai slavilor orientali. Anții s-ar fi întins aproximativ de la Prut până dincolo de Nipru. Pe baza acestor presupuneri, foarte nesigure – căci, de exemplu, istoricul ucrainean Hruşevski e de părere că anții le sunt strămoși numai ucrainenilor – Berg conchide: „Astfel, Basarabia a văzut aurora istoriei poporului rus, încă în vremea aceea când el nu se despărțise în trei ramuri – velicorus, malorus, bielorus".

Dar chiar așa stând lucrurile, vremelnica așezare a anților în Basarabia nu putea face din această regiune leagănul rușilor, deoarece, încă din jumătatea a doua a secolului al VI-lea, anții au fost alungați de pe aceste locuri de către avari.

Ocupându-se în special de ucraineni – cunoscuți aici sub numele de *rusniaki* sau *rusiny* – Berg caută, în vechile cronici rusești, argumente pentru o veche așezare a lor în Basarabia. Îi pune în legătură cu uglicii și tiverii, ai căror descendenți ar fi. În satul basarabean Peresecina din județul Orhei, Berg vede continuarea cetății uglicilor Peresecen, despre care, sub anul 914, povestește *Sofiiskaia lietopisi* că a fost asediată timp de trei ani de Sventeld, voievodul lui Igor, fiind cucerită cu mare greutate. Această identificare este, fără îndoială, eronată. Vechea cetate a uglicilor ar putea, cu mult mai mare probabilitate, să fie identificată cu actuala localitate Peresiacen din regiunea Kievului[13].

Pentru a lega Basarabia și de tiveri – ceilalți presupuși strămoși ai ucrainenilor – Berg citează pe Șahmatov, care propune ca etimon pentru acest nume de popor numele antic al Nistrului, așa cum e cunoscut el din izvoarele vechi grecești: *Tyras*. Evident, nu poate fi nici o legătură între aceste două nume! E interesant de relevat că învățatul rus Sobolevski nici nu-i consideră măcar pe tiveri drept slavi, ci pecenegi, adică uralo-altaici.

După astfel de argumentări, Berg conchide: „Așadar, în secolele IX-XI, uglicii și tiverii locuiau în Basarabia..."! Iar aceștia, fiind strămoșii ucrainenilor, iată-i deci pe ucraineni autohtoni în regiunea dintre Prut și Nistru! Așa vrea să ni-i prezinte Berg.

Totuși, el nu poate trece sub tăcere nici faptul sigur, foarte apropiat de vremea noastră, al migrației ucrainene din provinciile învecinate ale Ucrainei, în primul rând din Galiția și Podolia: „Trebuie avut în vedere că popularea Basarabiei cu maloruși s-a realizat și din partea Galiției, din principatul galițian... care își întindea dominația asupra unei însemnate părți a Basarabiei și Moldovei"…

Aceasta o spune Berg în treacăt şi ca un detaliu secundar. Totuşi, în realitate, aici e explicaţia provenienţei celei mai importante părţi din ucrainenii Basarabiei. Repartiţia lor geografică actuală aici, vine şi ea în sprijinul unei târzii imigraţii în această provincie românească. În adevăr, ei locuiesc în număr apreciabil numai în cele două părţi extreme ale Basarabiei: la sud, în judeţele Cetatea Albă şi Ismail, iar la nord, în judeţul Hotin.

Cu privire la ucrainenii din sudul Basarabiei, Berg însuşi recunoaşte că aceştia sunt „emigranţi proaspeţi, care s-au ivit aici după anexarea Basarabiei la Rusia". El precizează chiar că au venit „parte din Basarabia nordică, parte din guberniile vecine". Un număr destul de însemnat dintre ei sunt urmaşi ai cazacilor zaporojeni, care, după ce cuibul lor Seci a fost distrus în 1775, au trecut cu ataman cu tot în Basarabia, sub protecţia turcilor şi în slujba lor; iar după anexarea provinciei de către ruşi, aceştia i-au atras în serviciul lor, organizându-i într-un corp special numit „armata căzăcească de la Dunăre"[14].

Despre cei din nord însă, pe care Berg îi numeşte hotineni, el pretinde că sunt „populaţie autohtonă a Basarabiei"; ba încă foarte veche: „probabil locuind aici, în zona păduroasă, din timpuri vechi, poate chiar din timpul uglicilor". Pe de altă parte, Berg spune că aceşti ucraineni „sunt aceiaşi rusiny care populează părţile vecine ale fostei provincii austriece Bucovina".

Dar aceştia, ca şi cei din nordul Bucovinei, evident, sunt veniţi din Galiţia, constituind colonizări noi ale expansiunii ucrainene spre sud[15].

Adevărul acesta este confirmat şi de fenomenul lingvistic. Astfel, Sobolevski (*Jivaia starina*, 1892) spune precis că, din punct de vedere al limbii, ucrainenii basarabeni aparţin dialectului galiţiano-podolean.

Dacă ucrainenii ar locui în nordul Basarabiei din timpuri vechi, ei ar fi trebuit, firește, să aibă în cazul acesta un grai propriu, caracteristic lor, care să se deosebească de grupurile dialectale ucrainene învecinate.

De altfel, chiar Berg spune că ucrainenii din Hotin „se apropie foarte mult de acei maloruși din părţile vecine ale Bucovinei, care poartă numele de podoleni (*podoliane*) şi că „în ceea ce priveşte limba... ţin mijlocia între maloruşii de pe Nistru, din gubernia Podoliei, şi între podolenii regiunilor învecinate ale Bucovinei şi Galiţiei".

Cu privire la ucrainenii din nordul Basarabiei, Berg zice că odinioară mai erau numiţi şi *raileane* pentru că, pe timpul stăpânirii turceşti, ţineau de raiaua Hotinului. Vrea să arate, prin aceasta, cât de vechi sunt în acel ţinut ucrainenii. Vom rectifica totuşi că acest nume, măcar că de origine turcească, el a fost primit de ucraineni şi de ruşi de la românii din Basarabia, care, precedându-i pe acele locuri, au avut înaintea lor contact cu turcii suzerani. Cuvântul rusesc derivat de la turc. *raia* este: *raianin* sau *raiak*; pe când *raileanin* a trebuit să aibă la bază aspectul fonetic românesc pe care îl aflăm şi în pluralul *raiele*.

E plină antroponomastica românească de *Răileanu*, cunoscut ca nume de familie[16]. Şi cu toate că sufixul *-eanu*, care arată originea, este la români de proveniență slavă, el este vechi slav, adică făcea de mult parte din patrimoniul limbii româneşti la atingerea moldovenilor dintre Prut şi Nistru cu ucrainenii. Localitatea *Răileanca* din

sudul Basarabiei (județul Cetatea Albă), are și ea aceeași origine românească, numai că i s-a adăugat sufixul ucrainean feminin *-ka*.

În ce privește ucrainenii din Basarabia septentrională – despre care Berg spune că trăiesc în „masă compactă" – nu trebuie să ni-i închipuim că ei exclusiv populează acest teritoriu. După recensământul din 1897, în județul Hotin – având în vedere numai populația rustică – procentul lor se ridica la 55,3; iar în 1907, după datele lui Butovici, ar fi crescut până la 59%.

Luând în considerație populația totală a județului Hotin, inclusiv orășenii, procentul ucrainenilor scade – după recensământul din 1897 – la 53,2.

Că sunt aici exagerări în favoarea acestui element etnic, o putem constata din compararea procentului dat de Berg cu cel calculat de dr. S. Mănuilă după recensământul românesc din 1930.

Pentru ucrainenii din tot județul Hotin el dă procentul de 41,6, iar pentru români de 35, pentru ruși 13,6, pentru evrei 9,2, poloni 0,3[17]. Dacă ar fi să considerăm just procentul lui Berg, ar însemna să credem că o mare scădere a populației ucrainene din nord a avut loc în intervalul de la 1897 la 1930. Or dimpotrivă, știm că în acest timp ea a avut chiar motive să crească nu numai ca număr ci și ca procent, datorită imigrațiilor noi, dinainte de războiul mondial.

Ucrainenii, ca și românii, fiind rurali prin excelență, este de un deosebit interes să cunoaștem repartiția lor pe sate.

După datele adunate de P. P. Ciubinski în 1869, totalul satelor din nordul Basarabiei, unde se auzea atunci exclusiv limba ucraineană, era de 90. În afară de acestea, mai trăiau amestecați cu moldovenii în 22 sate[18]. Este important de relevat că regiunea compactă ucraineană se află în extremul nord al județului Hotin, sprijinită pe Nistru, adică în continuare cu masa ucraineană podoleană de dincolo de fluviu.

Cu cât ne depărtăm de partea de miazănoapte a județului Hotin înspre sud, așezările ucrainene se răresc până ce, în județele Soroca și Bălți, ajung cu totul izolate. După procentul stabilit de dr. S. Mănuilă, pe baza recensământului din 1930, în județul Soroca sunt 8,2%, iar în județul Bălți 7,6%[19].

După calculul făcut de Berg – pe baza datelor din 1907 – totalul ucrainenilor din nordul Basarabiei s-ar fi ridicat la aproximativ 250.000, număr pe care-l considerăm mult prea exagerat, de vreme ce din datele prezentate de dr. S. Mănuilă pentru anul 1930 rezultă că în cele 3 județe de nord ale Basarabiei – Hotin, Soroca și Bălți – sunt în total 218.594[20].

Că nici acești ucraineni nu sunt autohtoni, precum am văzut că nu sunt nici cei din sud, ne-o dovedește faptul însuși că aici imigrările nu au încetat până la războiul mondial. Berg singur – atunci când vrea să arate că numărul lor a crescut mai mult decât sporul natural adăugat la recensământul din 1907 – ne spune: „... trebuie avut în vedere că, înainte de război, maloruși în număr destul de mare s-au stabilit de dincolo de Nistru în Basarabia de nord".

Din articolul consacrat Basarabiei, în marele dicționar enciclopedic rusesc, de sub redacția prof. Andreevski, aflăm că ucrainenii din nordul Basarabiei „mai sunt numiți și *galițieni* sau *maloruși galițieni*, deoarece *mulți dintre ei au emigrat din Galiția*

în Basarabia în vremea persecuțiilor uniatismului". Tot acest articol ne informează că *printre ucrainenii Basarabiei se găsesc,* de asemenea, emigranți din Malorusia – adică din ținuturile ucrainene stăpânite de ruși înainte de războiul mondial – și că „stabilirea lor aici a început încă din secolul al XVII-lea și s-a întărit în secolul următor, în special în perioada introducerii robiei..."[21].

În ținutul numit de Berg „Basarabia de mijloc" – adică pe teritoriul compact moldovenesc, care e și cel mai întins din toată provincia – ucrainenii sunt o raritate. Astfel, în județul Lăpușna, fără orașe – după recensământul din 1897 – erau numai 1.803 suflete, iar după Butovici, în 1907, numai 1.060. Dr. S. Mănuilă, pentru anul 1930, ne dă totalul ucrainenilor pe județ – inclusiv orășenii – de 2.732, față de numărul de 120 de ori mai mare al românilor, care se ridică la 326.455 locuitori. Sau, juxtapunând procentele: 0,7 pentru ucraineni, față de 77,8 pentru români[22].

Berg lasă să se înțeleagă că procentul de ucraineni, în trecut, a fost mult mai mare, dar că astăzi a scăzut datorită puternicei lor românizări, care ar fi avut loc în special în Basarabia de nord. Astfel, constată el, „în satele cu populație amestecată, de obicei toți ucrainenii vorbesc și moldovenește. Se întâlnesc mereu familii ucrainene, în care generațiile mai în vârstă vorbesc încă liber limba maternă; însă cele mai tinere nu mai știu să vorbească, iar uneori nici măcar nu mai înțeleg ucrainește...". Berg mai relatează că chiar și în vorbirea ucrainenilor neaoși se pot auzi cuvinte moldovenești ca „moșa", „nanaș", „fin"... ba mai mult, românizarea – sau, cum îi zice el, „moldovenizarea"[23] – se întinde „nu numai asupra limbii, ci și asupra vieții". Uneori, „ucrainenii după limbă se transformă în moldoveni prin viață". Berg citează în favoarea acestor susțineri ale sale și proverbul foarte cunoscut în Basarabia propriu-zisă și răspândit de aici în toată Moldova istorică: „Tatul (sic!) rus, mama rus, numai Ivan moldovan!". Berg se miră cum de a fost posibilă deznaționalizarea ucrainenilor de către români pe o scară așa de întinsă: „Această activitate a elementului moldovenesc față de pasivitatea celui slav este cu atât mai uimitoare cu cât populația moldovenească nu stă mai sus ca cea ucraineană din punct de vedere al culturii".

Firește, nu vom nega noi puterea de vitalitate a poporului român, recunoscută în toată lumea. Dar credem că în Basarabia deznaționalizarea elementului ucrainean de către cel românesc își are în rândul întâi explicația în însuși faptul că elementul românesc a fost aici autohton și compact și de aceea a avut tăria de a rezista puternicei expansiuni rutenești care se revărsa asupra lui din direcțiile nord și est. Totuși, când valul a fost prea mare, n-a mai putut opune rezistență și, cu toată proverbiala-i vitalitate, a cedat. Acele cuvinte moldovenești cu care sunt desemnate anumite grade de rudenie la ucraineni, precum și mai ales viața de tipul moldovenesc – adică viața cu conținut etnografic românesc – la vorbitorii de limbă ucraineană, constituie pentru noi indicii incontestabile că aici, dimpotrivă, avem a face cu populația românească ucrainizată[24]. Pierzându-și limba, ei au continuat a-și păstra obiceiurile și modul de viață moștenit prin tradiție.

În ce privește rușii (velicorușii), Berg ni-i prezintă cu dreptate ca pe o populație de predilecție urbană în Basarabia. Astfel, după recensământul din 1897, la un total general de 155.744 ruși, procentul exclusiv al populației orășenești era atunci de 24,4, iar cel al populației rustice de 5,1! În mod logic, am avea totuși motive serioase

să credem că chiar şi acest procent este exagerat în plus. În adevăr, referindu-ne la statistica populaţiei rurale din 1907, făcută de Butovici, aflăm în întreaga Basarabie numai 40.412 ţărani ruşi, adică un procent de 2,2 pe provincie.

Atunci, de unde procentul de 5,1 în 1897? Să se fi mutat la oraş în curs de 10 ani atât de mulţi ruşi?

Dacă, însă, tot pentru anul 1897 – când avem datele necesare – ne raportăm la întreaga populaţie, procentul general al ruşilor, fără nici o deosebire de categorii, era de 8,1. Pentru anul 1930.XII.29, dr. Mănuilă dă totalul de 351.912 ruşi, adică un număr de 2,2 mai mare decât cel din 1897 şi un procent general de 12,3[25]. În acelaşi timp, recensământul românesc arată pentru ucraineni un total de 314.211 cu procentul de 11[26], ceea ce răstoarnă raportul dintre populaţia ucraineană şi cea rusă cunoscut până nu de mult, când numărul ucrainenilor întrecea cu mult pe cel al ruşilor în Basarabia. Cum se explică această mare creştere? Numai datorită surplusului rezultat din emigraţia care a avut loc în urma revoluţiei bolşevice? Vom vedea că mai e şi altă explicaţie.

Evident, toţi ruşii din Basarabia sunt emigranţi târzii. De altfel, chiar din caracterul urban al acestor locuitori se şi poate deduce recenta lor aşezare aici. Elementul rural atât de redus al populaţiei ruseşti îşi are originea cu deosebire în mujicii fugari de pe moşiile boiereşti din Rusia, în dezertorii de la recrutare şi în militarii coloni, cărora li se dădea aici pământ după terminarea serviciului.

În principiu, ruşii nu s-au stabilit în Basarabia decât în urma anexării ei, după 1812. În cea mai mare parte, ei sunt militari sau funcţionari şi descendenţi ai acestora, apoi negustori şi industriaşi, care au fost atraşi de posibilităţile de exploatare a bogăţiilor acestei provincii, renumite în special prin cereale şi fructe, iar la început şi prin păduri. Este deci, la origine, o populaţie mai mult flotantă, la dispoziţia statului oficial sau, în tot cazul, strâns legată de el.

Dintre aceştia trebuie totuşi să excepţăm o categorie de ruşi – care sunt ceva mai vechi, şi anume pe sectanţii ruşi şi în special pe cei cunoscuţi sub numele de lipoveni[27]. Fără să fie nici ei în Basarabia „primitivi" (*koreniie*, cum îi numeşte Berg), lipovenii încep a se stabili aici cam din a doua jumătate a secolului XVIII şi continuă şi în cursul secolului XIX. Ei au fugit din Rusia din cauza persecuţiilor religioase.

Când Basarabia fu ocupată de ruşi, parte din ei au trecut în Dobrogea. Iar în 1856, când prin tratatul de la Paris regiunea de sud-vest a Basarabiei fu retrocedată Moldovei, majoritatea lipovenilor s-au refugiat acolo – având ca centru Ismailul – deoarece acel colţ însemna pentru ei ţara libertăţii, românii oferindu-le cea mai deplină toleranţă religioasă.

În legătură cu populaţia rusească din Basarabia, nu putem trece cu vederea o foarte interesantă mărturisire a lui Berg: „ruşii orăşeni, nu rareori, sunt ruşi numai după limbă, nu şi după naţionalitate".

Se înţelege de aici cât de puţin real este, din punct de vedere strict etnografic, numărul total al ruşilor din Basarabia, de vreme ce au fost consideraţi drept ruşi elemente etnice străine, numai pe baza faptului că vorbeau ruseşte. Aceasta s-a petrecut nu numai la recensământul făcut sub dominaţia rusească, ci şi sub români, la 1930.

Dr. S. Mănuilă, în statisticile sale, în care face repartiţia populaţiei României

după fel urite criterii, ne dă o repartiţie şi după limba vorbită obişnuit. La această rubrică, pentru vorbitorii de limbă rusă din Basarabia, observăm în toate judeţele – în special în oraşe – un procent sensibil superior faţă de cel al repartiţiei după neam de la rubrica ruşilor[28]. Cum însă cel mai adesea declararea naţionalităţii, la recensământ, este strâns legată la declarant de limba de uz curent, rubrica ruşilor după neam nu se bazează nicidecum numai pe criteriul etnicităţii ereditare. În adevăr, de la stadiul alternării limbii materne cu alta de împrumut – care apoi ajunge să o substituie complet – până la uitarea vechii apartenenţe etnice şi până la îmbrăţişarea altei naţionalităţi, e chestie doar de una sau două generaţii distanţă. Astfel, un însemnat număr de evrei şi, într-o măsură mai mică, şi alte neamuri s-au declarat drept ruşi. Între aceştia sunt şi mulţi ucraineni ortodocşi, la care pravoslavia a contribuit la desăvârşirea confuziei de naţionalitate. Este interesant de relevat, de exemplu, după recensământul din 1930, că în judeţul Lăpuşna sunt, după neam, un total de 50.013 evrei; după limbă însă, numai 48.148[29], de unde rezultă că primul număr e sub cel real. Între numeroşii evrei vorbitori de limbă rusă, ca limbă uzuală, sunt mulţi care nu s-au mai declarat evrei. Aceştia toţi trebuie căutaţi la rubrica ruşilor[30].

Totuşi, limba rusă – destul de răspândită prin oraşe şi târguri şi întreţinută, în afară de ruşi, de elemente etnice eterogene – nu trebuie să iluzioneze. Ea a fost rezultatul natural al şcolii ruseşti şi al activităţii instituţiilor oficiale. Lumea autohtonă şi compactă a Basarabiei, pe care o formează ţărănimea românească, nefiind nicăieri în contact cu vreo colectivitate rusească importantă, a fost ferită de rusificare. Şcoala singură şi contactul cu autoritatea rusă s-au dovedit complet ineficace. În concluzie, *poporul românesc n-a avut niciodată, în Basarabia sau aiurea, contact direct, de la masă la masă, cu ruşii de care sunt la o depărtare de peste 600 km., ci numai cu ucrainenii.*

Un alt popor slav de oarecare importanţă numerică – 103.225 suflete în 1897, ceea ce reprezintă procentul de 5,33; iar în 1930, 163.727, adică 5,7%[31] – este cel bulgar, trăitor în sudul Basarabiei şi având ca centru Bolgradul. Însăşi situaţia lor geografică ne edifică asupra târziei aşezări a bulgarilor pe aceste locuri. Ei provin din o serie de emigrări succesive de la sud de Dunăre, care au avut loc cu începere de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi până aproape de jumătatea secolului al XIX-lea. Cele mai vechi dintre imigraţiile acestea în sudul Basarabiei se datează între anii 1769 şi 1791, când bulgarii, care fugeau de asupririle turceşti, găsesc ospitalitate pe moşiile boierilor moldoveni din această provincie, cu învoirea domnilor ţării. În 1856, odată cu trecerea regiunii sud-vestice a Basarabiei la Moldova, a trecut sub dominaţie românească şi cea mai însemnată parte a coloniilor bulgare. Aceste aşezări la nord de Dunăre ţin de lanţul de colonii bulgare care se continuă spre răsărit de Nistru, în sudul Rusiei, şi anume în guberniile Taurida şi Kerson[32]. Cum era şi natural însă, sudul Basarabiei fiind cel mai apropiat de centrul de expansiune bulgar, are şi un număr mai mare de bulgari.

Cu privire la acest neam, trebuie să relevăm un merit special al lui Berg, acela de a fi căutat să separe, în calculele sale, pe bulgari de naţionalităţile conlocuitoare, spre deosebire de unii predecesori – ca Skalkovski, dintre autorii mai vechi, iar dintre cei mai noi Derjavin – care îi amestecă în special cu găgăuzii, exagerându-le mult numărul[33]. Ca să evidenţiem ce mari confuzii face Derjavin şi la ce falsificare a numărului

bulgarilor îl duc acestea, e destul să amintim că pe lista coloniilor bulgare trece localităţi cum e Comrat, centrul principal al populaţiei găgăuze, care avea în 1910 nu mai puţin de 8.396 locuitori, în majoritate găgăuzi; apoi Ciadâr-Lunga cu 4.467 găgăuzi, Cubei cu 4.817, din care jumătate sunt găgăuzi...[34]. Astfel, nu este de mirare că, pentru anul 1910, îi iese lui Derjavin totalul de 180.116 bulgari!

Mozaicul slav în Basarabia e întregit de un neînsemnat număr de poloni şi cehi. Numărul polonilor, în 1897, se ridica la 11.696 suflete. Dacă însă ţinem seama de observaţia lui Butovici că la recensământ au fost consideraţi drept poloni mulţi ucraineni catolici, atunci acest număr trebuie redus simţitor. Faptul este confirmat de recensământul românesc din 1930, care dă totalul de 8.104 poloni, adică un procent de 0.3[35]. Populaţie mai mult urbană, ei nu lipsesc nici de la ţară. Se află răspândiţi în special în nordul provinciei. Cei mai mulţi sunt emigranţi stabiliţi aici după împărţirea Poloniei.

Cehii, în total vreo 300, alcătuiesc doar o curiozitate etnografică, în judeţul Ismail, unde sunt imigranţi din Rusia.

Neamuri neslave

Tot între neamurile de curând stabilite pe pământul Basarabiei sunt şi evreii, care se ridică la un număr apreciabil. După recensământul din 1897 erau atunci 228.168, adică un procent de 11; după recensământul românesc din 1930 însă, totalul lor este de numai 204.858, adică procentul de 7,2. Această mare diferenţă, care apare şi mai importantă dacă se adaugă coeficientul natural de creştere pe perioada de 33 ani, este explicabilă prin declararea multor evrei drept ruşi la recensământul nostru, ceea ce am relatat deja mai sus. De altfel, chiar de la 1930 până în 1940, numărul evreilor din Basarabia a crescut excesiv în urma pogromului din Germania şi din alte ţări limitrofe.

Deşi populaţie urbană prin excelenţă – în oraşe şi târguri ating, după Berg, procentul de 37,2 – ei sunt în număr destul de mare şi la sate, unde, tot după acest autor, ar forma procentul de 7[36]. Făcând procentajul populaţiei evreieşti rustice pe judeţe, ea se repartizează în mod foarte inegal: procentul cel mai ridicat e în nordul Basarabiei, unde ar atinge 11,9% (judeţul Hotin) şi 10,8% (judeţul Soroca); pe când în judeţul Lăpuşna au cel mai mic procent, de 2,7[37].

Dimpotrivă însă, evreii covârşesc ca număr, în cele mai multe din oraşele mari ale Basarabiei, unde, după Berg, au majoritatea: în Orhei 57,8%; Soroca 56,9%; Bălţi 55,9%; Hotin 50%; Chişinău 45,9%[38].

Berg vrea să susţină că „evreii trăiesc în Basarabia din timpuri vechi". În Moldova s-ar fi ivit de pe la finele secolului al XIV-lea, în vremea domniei lui Roman I, iar în secolul al XVI-lea s-ar fi stabilit deja mulţi. Credem că se înşeală. Nu sunt evreii din România, şi în special cei din Basarabia, descendenţi ai acelor evrei care erau foarte puţini la număr. S-ar putea dovedi, atât prin limbă cât şi prin numele lor, că sunt cu mult mai noi. Toţi evreii basarabeni ţin de migraţia nordică şi răsăriteană. Îngroziţi de pogromurile ruseşti ei au venit aici ca fugari, fie direct din Rusia, fie mai ales din Polonia, prin Galiţia, unde s-au stabilit mai întâi. Rusismele şi polonismele din jargonul lor în mittelhochdeutsch, precum şi sufixele slave, în special polone, la antroponime,

dovedesc aceasta cu prisosință. În Basarabia evreii erau tolerați, ba chiar se bucurau și de unele înlesniri, precum ne spune Berg însuși. Evreii de migrație sudică sunt în această provincie extrem de puțini; nu aflăm decât un foarte mic grup de rit spaniol în orașele din vecinătatea Dunării.

Cât despre caraimi, mozaici prin confesiune și tătari prin limbă, ei constituie un fel de curiozitate etnografică, pe cale de dispariție. Populație exclusiv urbană, ei numără abia vreo sută de suflete, care reprezintă o emigrație restrânsă din sudul Rusiei.

În ceea ce îi privește pe germanii din Basarabia, cu centrul în sud-estul ei, la Tarutino – populație care formează astăzi obiectul transmigrației radicale în Reich, pe baza unui acord germano-sovietic – ei se ridicau în 1930 la 81.089 locuitori, adică la procentul de 2,8. Despre acest neam se știe cu precizie când și cu ce intenții au fost colonizați și de unde au fost aduși. Cea mai veche așezare a lor nu trece de anul 1813.

La fel, micul grup francez de la Șaba, originar din Elveția, își are începutul aici abia de la 1824.

Nici grecii – pentru care Berg dă numărul de 4.000, iar recensământul român de la 1930 totalul de 2.044, adică mult mai puțin de 0,1%[39] – nu sunt mai vechi de secolul al XVIII-lea în orașele Basarabiei. Locuiesc în special în sud, deși nici din Chișinău nu lipsesc. Cu toate că vechii greci au avut în această provincie importante colonii comerciale pe litoralul Istrului și al Pontului Euxin, ele nu s-au continuat până în vremea noastră.

Tot târzii emigranți sud-dunăreni – de la începutul secolului al XIX-lea – sunt și cei 1.809 albanezi, după recensământul din 1930, de la Caracurt (județul Ismail)[40].

Spre deosebire de atâtea alte neamuri din Basarabia, armenii au aici o respectabilă vechime, al cărei document autentic este însăși biserica din Cetatea-Albă, zidită în 1447. Totuși, în ciuda acestui trecut, originea lor migratorie se vede chiar din caracterul izolat al coloniei și, mai ales, din poziția lor geografică în extremul sud-estic al Basarabiei, aproape de mare.

Dintre turco-tătarii care s-au perindat prin Bugeacul Basarabiei, găgăuzii – popor de limbă turcească și de confesiune creștină ortodoxă – sunt cei din urmă fixați și cei care dăinuiesc până azi în Cahul, Ismail, județul Cetatea-Albă și Tighina. Emigranți transdunăreni – de același neam ca și găgăuzii dobrogeni și ca și cei din Bulgaria – ei încep a se așeza în Basarabia de-abia pe la începutul secolului al XIX-lea. Popor specific rural, ei ajung în 1907 la 76.266 suflete, adică 4,2%, iar în 1930 la 98.172, adică 3,4% din populația provinciei[41]. Numele „găgăuț(-ă)" [ca epitet pentru „prost", „imbecil"] – foarte înrădăcinat în limba românească, ceea ce arată un contact destul de vechi cu ei – este, fără îndoială, de origine dobrogeană – la români.

Între emigranții vechi ai Basarabiei sunt și țiganii, care, la 1907, numărau 11.567 suflete, adică 0,64% din toată populația rustică; iar în 1930, în provincia întreagă, inclusiv orașele, 13.518, adică un procent general de 0,50[42]. Venirea lor aici, ca și în toată Moldova istorică, datează, pare-se, din timpul marii invazii tătare. Astăzi ei sunt, în general, statornici, fixați prin sate – foarte rar și la oraș – deși unii din ei, șătrarii, continuă încă să trăiască în stare nomadă[43]. Toți au îmbrățișat credința creștină ortodoxă, iar cei mai mulți și-au uitat limba lor maternă, vorbind românește. Este in-

teresant de relevat că cel mai mare număr al lor nu-i în Bugeac, ci în județele Lăpușna, Bălți, Orhei și mai puțini în Tighina.

2. ROMÂNII

Nu înțelegem pentru ce „moldovenii", cum sunt exclusiv numiți românii basarabeni, evitându-se intenționat numele de români – deși cei dintâi ca importanță dintre toate neamurile reprezentate în populația acestei provincii – ocupă abia locul al IX-lea în ordinea pe care o păstrează în studiul său Berg. Noi i-am lăsat anume la urmă de tot, pentru ca, prin contrast cu toate celelalte popoare de proveniență migratoare, să se poată evidenția și mai bine caracterul lor de statornicie și de veche așezare, alături de marele număr, ceea ce constituie indiciile celui mai autentic autohtonism.

Însuși Berg atestă că „moldovenii ocupă, după număr, primul loc în gubernie". El constată, totuși, în acord cu calculele sale statistice, că ei nu ar avea majoritatea absolută. Astfel, procentul lor general nu este decât 47,6, după recensământul din 1897, ceea ce am arătat, prin comparație cu datele recensământului românesc din 1930, că trebuie pus la îndoială. Pe de altă parte, având în vedere numai populația rustică a Basarabiei, românii reprezentau aici, la 1897, un procent de 53,5, iar la 1907 de 53,1. La 1930 însă, după recensământul românesc, procentul lor este de 59,9[44]. Iar după Murgoci, ei reprezentau, la 1918, 67% din populația totală a Basarabiei și 80% din întreaga populație rustică[45].

Dacă acum, considerând numai populația țărănească, ne referim nu la întreaga provincie, ci la fiecare județ în parte, aflăm fapte în adevăr revelatorii, pentru anul 1907:

În județul Lăpușna, procentul românilor țărani atinge 93,7; Orhei 80,2; Bălți 71,5; Soroca 71,5; Tighina 52,7.

Controlând acest procentaj românesc, raportat exclusiv la populația rurală, cu cel calculat de Dr. S. Mănuilă pe baza datelor recensământului făcut la 1930, găsim o concordanță izbitoare: Lăpușna 92,4%; Orhei 89,4%; Bălți 73,6%; Soroca 74,6%; Tighina 59,5%[46].

Deci, în această regiune centrală a Basarabiei – cu depășirea ei, atât spre nord cât și spre sud – românii au majoritate absolută, dacă avem în vedere țărănimea[47]. Dar aceasta este și regiunea cu suprafața cea mai mare.

Procent destul de susținut au românii și în județul Ismail: 46,3%, la 1907, ceea ce este în acord cu procentul dat de Mănuilă: 51,3 pentru Cahul și 35,6 pentru Ismail[48].

Procentul minim îl au românii în județul Hotin (25,3%, la 1907, după Berg; 36,1%, după Mănuilă, la 1930) și în județul Cetatea Albă (16,8% după Berg, 18,6% după Mănuilă).

Prin urmare, numai în două județe, unul din extremul nord, iar altul din extremul sud-est al Basarabiei, procentul elementului românesc scade simțitor, deși el ne arată totuși că românii se mențin și aici destul de bine, date fiind împrejurările etnografice foarte vitrege în care trăiesc acolo.

Ne-am oprit mai mult asupra țărănimii românești din Basarabia fiindcă so-

cotim examinarea exclusivă a populaţiei rustice plină de interes, nu numai într-o ţară specific agricolă ca România, dar în general în orice ţară din lume. În adevăr, această populaţie reprezintă realitatea etnografică de fapt a unei ţări şi totodată ne orientează, în chipul cel mai sigur, asupra elementului autohton.

Din punct de vedere al predominanţei etnice şi al autohtonismului, credem fără importanţă specială faptul că, în oraşe, românii „nu alcătuiesc nicăieri majoritate absolută", iar în unele au chiar procente extrem de mici, de exemplu în Cetatea Albă (14%, după S. Mănuilă; 0,8%, după Berg!) sau în Hotin (8,8% după Mănuilă; 0,3% după Berg!). Totuşi, dacă nu uităm că românii sunt un popor rustic prin excelenţă şi dacă mai avem în vedere şi marele număr de naţionalităţi diferite – multe dintre ele tipic urbane – e de mirare, totuşi, că ei sunt în unele oraşe chiar foarte bine reprezentaţi: în Orhei 52,2% (după Berg, 27,6%), în Soroca 52%, în Reni 51,3%, în Cahul 49,4% (după Berg, 39,4%); în Chişinău 42,2% (după Berg, 17,6%).

Fenomenul acesta nu ne surprinde; este general românesc. În tot cuprinsul Daciei, chiar în regiunile unde românitatea se apropie de 100%, eterogenitatea etnică a oraşelor – mai mult sau mai puţin pronunţată – apare ca un aspect caracteristic.

Nicăieri nu este acest fapt mai tipic ca pentru Transilvania, ceea ce deseori a dat străinilor călători iluzii foarte dăunătoare intereselor poporului românesc. Acest fenomen însă nu poate impieta deloc asupra preponderenţei numerice şi asupra omogenităţii românilor nici în Transilvania, precum nici în Basarabia.

Din cele analizate critic până aici, contrastul dintre migraţionismul – spontan sau dirijat – al tuturor celorlalte popoare şi dintre vechea şi statornica aşezare a românilor, în această provincie moldovenească, apare, credem, în toată claritatea.

Nu vom insista asupra celorlalte consideraţii ale lui Berg, privitoare la limba şi istoria poporului român, care – după cum se vede – ies din domeniul competenţei sale. Amintim numai că, vorbind despre limbă, face o statistică a vocabularului, de tipul Cihac, voind să scoată în vileag predominanţa elementelor slave faţă de cele latineşti. Iar relativ la problema originii românilor socoteşte descendenţa din coloniştii lui Traian şi autohtonismul lor în Dacia drept naivităţi patriotice ale istoricilor români. El se bazează aici pe lucrările lui Rössler şi Csánki, pe care îi citează. Mai interesant – şi în însuşi cadrul tezei sale – este ceea ce spune Berg cu privire la originea românilor din Basarabia. El admite principial că românii nu ar fi aici mai vechi decât momentul istoric al întemeierii Moldovei ca stat, deci că n-ar fi în Basarabia anteriori secolului XIV. Credem însă că chiar numai o astfel de vechime a elementului românesc, în comparaţie cu oricare dintre multele naţionalităţi reprezentate pe pământul Basarabiei şi în special cu ruşii, care nu depăşesc anul 1812 şi chiar cu ucrainenii, le dau dreptul românilor să se considere aici drept adevăraţii autohtoni.

Citând un act de danie româno-slav, de la 1420, din arhiva unei mănăstiri numită în slavoneşte *Varzarevskii monastir* sau *Kişnovarzarev*, Berg vrea să arate că toate numirile topice din acel punct geografic, aflate în textul actului, sunt pur slave; deci că pe timpul acela, deşi Basarabia era sub stăpânire românească, nu ar fi fost români pe acolo sau, în tot cazul, că erau de curând stabiliţi. Nu observă însă că, chiar numele mănăstirii, căreia i se face dania şi căreia aparţinea actul, este românesc, iar forma sub

care apare în documentul citat de el nu-i decât o slavizare a toponimului Vărzăreşti!

Dar studiul lui Berg câştigă în valoare mai ales prin faptul că este însoţit în anexă de o importantă hartă etnografică a populaţiei rurale din Basarabia[49], desigur, una dintre cele mai bune din câte există. Este la scara de „10 verste într-un deget"[50].

Ca principiu călăuzitor la însemnarea unei grupe etnice pe hartă, autorul îşi ia ca prag inferior limita de 10% din populaţia unui punct dat, indiferent de procentul general al acelei naţii, raportat la întreaga Basarabie. Sub acest procent minimal, etnicul nu mai este luat în consideraţie într-o anumită localitate. Aşa se explică faptul că pe hartă sunt avute în vedere numai 11 naţionalităţi, deşi în text Berg prezintă 14, dând pentru toate date statistice şi informaţii istorico-etnografice. Dar tot de aici rezultă şi inconsecvenţa din punct de vedere al numărului unei naţionalităţi în toată provincia; astfel, sunt însemnaţi pe hartă francezii şi albanezii, în timp ce au fost omişi grecii şi armenii, cu o populaţie totală superioară. În adevăr, primele două naţii locuiesc fiecare în câte o singură localitate: francezii toţi în Şaba şi albanezii, aproape toţi, la Caracurt, pe când grecii şi armenii sunt răspândiţi în mai multe localităţi, neridicându-se în nici una la procentul amintit. În afară de aceasta, la ei predomină elementul urban care nu este deloc notat pe hartă.

Oraşele nu au fost luate în consideraţie, pentru că autorului i-a lipsit materialul statistic necesar; în consecinţă nu au fost colorate, locul lor fiind lăsat în alb. Dar chiar de ar fi dispus de datele trebuitoare, nu ar fi avut posibilitatea să le însemneze: harta lui, deşi la o scară mare, i-ar fi fost totuşi cu mult prea mică pentru a le putea nota precis prin culori. De altfel, dată fiind eterogenitatea etnică a oraşelor, această lacună nu este din cele grave.

Un defect al hărţii acesteia este mai curând utilizarea procedeului obişnuit al colorării continui. Autorul singur şi-l recunoaşte, fără a părea însă că înţelege ce erori pot ieşi din el. Inovaţia etnocartografică ce îşi face drum tot mai mult, pentru că oglindeşte mai just şi mai exact realitatea, constă în a colora exclusiv spaţiile locuite, lăsându-se în alb cele nepopulate. Ne gândim, în special, la Basarabia de sud, care are întinse suprafeţe nelocuite; regiuni acoperite de vărsări ale diferitelor lacuri, de locuri mlăştinoase, lunci, păşuni de stepă.

Aici, după colorarea lui Berg, aproape tot teritoriul Bugeacului apare locuit de o populaţie eterogenă, din care naţionalitatea românească este exclusă, ceea ce e nedrept. Căci, cum se împacă lipsa aceasta a românilor din Basarabia meridională pe harta lui Berg, când încă cu 100 de ani în urmă, după publicaţia *Statisticeskoe opisanie Bugiaka 1822-1828*, între toate popoarele ce locuiesc acest spaţiu, românii sunt arătaţi a fi fost cei mai numeroşi? Ni se dă numărul lor total – mare pentru vremea aceea! – de 37.859 suflete. Amintim că marile mişcări migratorii din sudul Basarabiei se potoliseră aproape şi că se ajunsese, în acest moment, la acel aspect etnografic stabil, care se continuă până în timpul nostru. Evident, vom avea de ţinut în seamă creşterile de populaţie, pentru fiecare naţionalitate, pe intervalul de 100 de ani, dar raportul dintre diferitele popoare, ca număr, se menţine – cu o largă aproximaţie – cam acelaşi. Calculând procentajul naţionalităţilor care populează Bugeacul la 1827 – după datele din *Statisticeskoe opisanie*... – rezultatele ce-am aflat se clasifică astfel: români 33,58%,

bulgari 22,78%, ucraineni 19,45%, ruşi (cu lipoveni) 9,15%, germani 5,68%, poloni 2,86%, evrei 2,36%, greci 1,93%, armeni 0,87%, diferite [alte naţionalităţi] 1,84%.

Dacă acum calculăm procentajul aceloraşi neamuri din Bugeac, la capătul unui secol – după recensământul de la 1930 – constatăm un acord destul de sensibil, ceea ce înseamnă un echilibru uimitor de stabil pentru o perioadă aşa de mare, între procentele de atunci şi cele de acum[51].

În adevăr, la 1930, românii reprezintă 37,68% din toată populaţia regiunii, adică o creştere foarte explicabilă de 3,74% faţă de procentul vechi. Bulgarii 15,21%, ceea ce ar părea o scădere mare faţă de trecut, dacă nu am şti că în vechiul procent erau incluşi şi găgăuzii. Aceştia singuri, la 1930, au 9,16%, adică la un loc cu bulgarii 25,68%, ceea ce reprezintă, iarăşi, o creştere de 1,59% faţă de procentul vechi. În ceea ce îi priveşte pe ruşi şi ucraineni, constatăm că, la 1930, raportul lor numeric se inversează: ucrainenii scad violent la 8,45%, iar ruşii cresc violent la 17,63%. Germanii se urcă la 7,07%, iar evreii la 3,64%; grecii scad la 0,13; armenii şi polonii şi mai mult, ajungând la procente cu totul neînsemnate.

Comparând acum procentul românilor din Bugeac cu procentele neamurilor cele mai bine reprezentate aici – după ultimul recensământ – observăm că, faţă de ruşi, românii sunt aici de 2 ori şi ceva mai numeroşi, întrecându-i cu 19,61%. Faţă de bulgari sunt aproape de 2 1/2 ori mai mulţi, întrecându-i cu 22,11%; faţă de găgăuzi de 4 ori şi ceva mai numeroşi, întrecându-i cu 28,21%; faţă de ucraineni de aproape 4 1/2 ori mai mulţi, întrecându-i cu 28,87%; faţă de germani de 5 1/4 ori şi ceva mai numeroşi, întrecându-i cu 30,25%; faţă de evrei de 10 ori şi ceva mai mulţi, întrecându-i cu 33,68%...

Iată deci că şi în Bugeacul cel atât de pestriţ – răscruce a atâtor migraţii de stepă – românii, fără a avea majoritatea, formează totuşi populaţia predominantă, ceea ce nu reiese din harta etnografică a lui Berg.

Dar, chiar şi aşa cum e făcută pe această hartă repartiţia elementelor etnice, în parte injust, este de ajuns să aruncăm o privire generală asupra ei spre a ne convinge că albastrul închis, culoarea care-i marchează pe români, ocupă o suprafaţă aşa de întinsă în raport cu celelalte culori – atât cu fiecare în parte, cât şi cu toate la un loc – încât nu poate fi nici o îndoială pentru nimeni cu privire la caracterul specific românesc al Basarabiei şi la omogenitatea ei etnică.

Pentru ca lectorul să se poată singur edifica, anexăm în reproducerea fotografică [de la sfârşitul studiului], diminuată foarte mult, harta lui Berg. Numai că aici culorii albastre, a românilor, îi corespunde nuanţa cea mai închisă de cenuşiu[52], aproape neagră, care contrastează cu cenuşiul mai atenuat, corespunzător celorlalte naţionalităţi.

Nu putem încheia înainte de a aminti unul dintre procedeele subtile, utilizate de ruşi, pentru a-i face pe autohtonii acestei provincii să o rupă pe nesimţite cu tradiţia veche, care-i leagă de centrul lor natural de coeziune etnică, politică, istorică. Este vorba de întrebuinţarea unui alt nume decât cel propriu pentru ţara lor, atât în administraţia de stat şi în literatura geografică, cât şi în general, în tot ceea ce s-a scris sau s-a vorbit relativ la ea în rusește; şi anume, noi ştim că în istoria românilor, ca şi în vorbirea

Harta etnografică a populației rustice a Basarabiei de L. S. BERG

curentă – până la ocupaţia rusească şi câtva timp după aceea – nu se numea Basarabia decât regiunea care fusese cândva muntenească, sub stăpânirea dinastiei Basarabilor[53]. Ruşii însă, în mod intenţionat au extins acest nume, care nu evoca nimic despre etnicul provinciei, asupra întregului teritoriu. Astfel s-a ajuns la substituirea numelui de Moldova, care se suprapunea perfect pe realitatea istorico-etnografică şi care este, în acelaşi timp, numele tradiţional păstrat până azi de ţăranii români din Basarabia. Ca dovadă că aşa este, relevăm faptul interesant că chiar scriitorii ruşi mai vechi, până pe la jumătatea secolului al XIX-lea, întrebuinţează numele Basarabia (*Bessarabia*) numai pentru partea cea mai de sud. Între aceştia îl citãm pe A. Skalkovski, care, la 1838, prin Basarabia nu înţelegea decât „raiaua Benderului şi a Chiliei împreună cu fortăreaţa Ismailului"[54], unde, ne spune el că locuiau pe atunci 12.470 familii.

Restul Basarabiei – cu excepţia raielei Hotinului – este numit de dânsul: *Moldova cea situată pe ţărmul stâng al Prutului*[55]. Şi cu drept cuvânt. Aici şi rezidă tot adevărul – nu numai cel istoric, ci şi cel etnografic. Căci, pământ curat moldovenesc, din Moldova istorică, este ţinutul dintre Prut şi Nistru.

Astăzi, însă, ca un ecou al revoluţiei sociale şi politice din Rusia, se recurge – în ce priveşte Basarabia şi locuitorii ei – tot la o metodă analogă cu cea menţionată, deşi de un aspect oarecum contradictoriu. Anume, toţi scriitorii ruşi, presa şi vorbitorii, evită sistematic întrebuinţarea numelui de români, cărora li se spune exclusiv moldoveni. Am observat aceasta şi la Berg. În acelaşi timp, ruşii nu se mai feresc deloc de a desemna provincia cu numele de Moldova – paralel cu cel de Basarabia (Bessarabia, Bessarabskaia gubernia), unic în uz până ieri – numai că sub forma de: *Republica Moldovenească* (*Moldavskaia Respublika*), la care este inclusă şi regiunea transnistreană, *opunând-o restului Moldovei din statul român ca pe o formaţiune politică de tentaţie*. Intenţia separatistă ce stă la baza unei astfel de metode este clară: *se urmăreşte înlocuirea radicală a terminologiei, care se referă la colectivitatea etnică în totalitatea ei, cu termeni care definesc numai un grup dialectal din întregul etnic, tinzându-se astfel la înstrăinarea conştiinţei naţionale a grupului.*

Dar, în ciuda procedeelor artificiale ale oficialităţii ruse – oricât ar fi ele de măiestrite – românitatea Basarabiei nu va putea fi ascunsă sau contestată niciodată de nimeni şi nici desprinsă de trunchiul etnic din care a crescut.

Note şi referinţe bibliografice

[1] **Население Бессарабии – этнографический состав и численность**. (С 10–верстной этнографической картой). Петроград, 1923. L. S. Berg nu e la prima sa lucrare despre Basarabia, ci trece drept specialist în această materie. Astfel, el publicase încă în 1918, tot la Petrograd, o carte intitulată: **Бессарабия. Страна, люди, хозяйство** (*Basarabia. Ţara, oamenii, economia*), VIII, 244 p. Evident, Berg utilizează în bună parte materialul strict etnografic şi datele demografice. De acolo citata lucrare publicată de Academie, la 1923.

[2] Российская Асадемия Наук. **Труды комиссии по изучению племенного состава населения России.** Aici au publicat lucrări etnografice şi cartografice între alţii: E. Th. Karskii pentru Bielorusia, N. Marr pentru Caucaz, K. Patkanov pentru Siberia, A. Maximov pentru gubernia Voronej etc.

[3] Berg întrebuinţează chiar cuvântul rom[ânesc] ca nume propriu. (El spune pleonastic: „Лесистые Кодры" – Codrii cei păduroşi). De altfel e vechea numire românească, pe care administraţia rusă a trebuit s-o accepte: „Кодрскій уездъ", care-l redă pe rom[ânescul] *Ţinutul Codrului*, cf. **Труды Бессарабской губернской ученой архивной комисси**, T. III. (redactat de I. N. Halippa). Chişinău, 1907 - C. 188-190, 256.

[4] **Бессарабия область. – Материалы для стат. и геогр. Бессарабии**. Спб., I. - C. 146.

[5] **Хронологическое описание истории Новороссийского края, 1730-1823**. T. II. Одесса, 1838. - C. 193.

[6] **Хронологическое обозрение истории Новороссіи**, 1818. - C. 287.

[7] Pentru perioada 1826-1857, cf. datelor adunate de Z. Arbure, **Basarabia în sec. XIX**. - P. 98-99.

[8] Ar însemna ca în 18 ani (de la 1897 la 1915), populaţia Basarabiei să fi crescut cu 750.588 locuitori, iar în alţi 15 ani (de la 1915 la 1930) să fi crescut numai cu 178.402!

[9] Cf. **Recensământul general al populaţiei României**, vol. II. (Institutul central de statistică). Bucureşti, 1938 - P. XXVI, XXVII, Această publicaţie, adevărat model de lucrare statistică, este ireproşabilă sub toate raporturile – în special sub cel al obiectivităţii şi al metodei. Ea face cinste nu numai autorului, ci şi ţării. În ceea ce priveşte scrupulozitatea, amintim că dr. Mănuilă are în vedere, pentru Basarabia, acelaşi număr de neamuri ca şi Berg. În plus, el nu-şi pune nici o limită inferioară la prezentarea numerică a unei grupe etnice, ci dă totdeauna numărul grupului pe ţară, pe provincie, pe judeţ, pe oraş, oricât de mic ar fi el. Numai că la stabilirea procentajului grupurilor etnice, Mănuilă îşi ia procentul de 0,1 drept limită minimă, sub care nu mai calculează procentul unui grup etnic, ci îl însemnează cu un asterisc.

[10] Dr. MĂNUILĂ, *op. cit.*, II, p. LIV.

[11] Comparativ cu procentajul populaţiei rustice basarabene, calculat de dr. Mănuilă, care dă pentru români 59,9 %, ucraineni 11, 8%, ruşi 10,1 %, bulgari 6,1 %, evrei 4,3 %. Cf. S. MĂNUILĂ, *op. cit.*, p. LI.

[12] Comparativ cu statistica lui Mănuilă, care dă ca procente generale pe provincie: pentru români - 56,2; ucraineni - 11; ruşi - 12,3; evrei - 7,2; bulgari - 5,7. *Ibidem*, p. XXVI şi XXVIII.

[13] Toţi istoricii ruşi sunt de părerea aceasta, cu excepţia lui Nadejdin, care – singur – susţine că localitatea istorică este cea din Basarabia. Cf. **Труды Бессарабской губернской ученой архивной комиссии** (Redactor I. N. Halippa) – T. II (1902). - C. 17.

[14] *Дунайское казачье войско*.

[15] NISTOR I. I. - **Istoria Basarabiei.** Cernăuţi, 1923. - P. 282-283; idem, **Românii şi rutenii în Bucovina**.

[16] Antroponomastica românească cunoaşte şi forma *Răianu*, care se întâlneşte tot ca nume de familie, însă mai rar. Acesta ar putea fi chiar un derivat direct de la rusescul *Райянинъ*, deşi credem, cu mult mai probabil, că a luat naştere, tot pe terenul limbii rom[âne] de la *raia* prin sufixul - *eanu*.

[17] MĂNUILĂ S., *op. cit.*, p. 216.

[18] ЧУБИНСКИЙ П. П. - **Труды этногр.-стат. эксп. въ западно-русскій краі**, T. VII, Спб., 1877 - C. 362.

[19] MĂNUILĂ S., *op. cit.*, II, 48 sq.; 422 sq.

[20] *Ibidem*, p. 216, 422, 448.

[21] Энциклопедический словарь Брокг.- Ефр., Спб., 1891, T. III. (Cf. aici sub: Бессарабская губ., p. 607).

[22] MĂNUILĂ S., *op. cit.*, p. 268.

[23] *Умолдаванияание*.

[24] La acestea putem adăuga şi dovezile clare pe care ni le oferă antroponomastica ucraineană din nordul Basarabiei şi nord-estul Bucovinei, unde nume de familie ca Guşuleac, Lunguleac,

Lupuleac, Ursuleac, Surduleac, Corniciuc, Floriciuc... se întâlnesc curent.
[25] MĂNUILĂ S., *op. cit.*, p. XXVI, XXVIII.
[26] *Ibidem*.
[27] Filipony (Филипоны), prin metateză.
[28] MĂNUILĂ S., *op. cit.*, 48 sq., 100 sq., 124 sq., 216 sq., 264 sq., 268 sq., 330 sq., 422 sq., 462 sq.
[29] *Ibidem*, p. 268-269.
[30] Un fenomen perfect analog a avut loc pe o scară întinsă în Transilvania, unde foarte numeroşi evrei – de religie mozaică – s-au declarat de neam maghiar. În publicaţiile lui Mănuilă, declaraţiile lor au fost respectate cu strictеţe (în acord cu criteriul că apartenenţa etnică depinde de autodeterminarea individului, care se decide în baza legăturilor sufleteşti ce le simte faţă de naţionalitatea îmbrăţişată). Acest fapt a dus la mari exagerări în numărul atribuit ungurilor. Aici de asemenea – alături de anumite consideraţii politice, abil întreţinute de iredenta maghiară – limba de uz curent a jucat un rol decisiv.
[31] MĂNUILĂ S., *op. cit.*, p. XXVIII.
[32] Pe toate le studiază într-o lucrare etnografică – cea mai completă din toate câte au apărut până azi – DERJAVIN N. S. - *Болгарскія колоніи въ Россіи (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губерніи*, publicată de Academia Bulgară de Ştiinţe, în **Сборникъ за народни Умотворения и народописъ**, кн, XXIX, Sofia, 1914.
[33] Între aceşti autori trebuie să-l numărăm şi pe Z. ARBURE (**Basarabia în secolul XIX**, Bucureşti, 1898), care nici măcar nu-i pomeneşte. Îi include desigur tot în numărul bulgarilor.
[34] Şi ceea ce-i mai interesant este că Derjavin pretinde că în această listă de 65 colonii bulgare, din Basarabia, nu dă decât coloniile „cu populaţie curat bulgară" (*съ чисто-болгарскимъ населениемъ!*). Astfel, ne lasă să înţelegem că a exclus multe sate cu populaţie mixtă, care numără şi bulgari. Cf. *op. cit.*, p. 26-27.
[35] MĂNUILĂ S., *op. cit.*, p. XXVI şi XXVIII.
[36] După datele recensământului din 1930, procentul evreilor urbani este 26,6, iar al celor rurali 4,3. Cf. Mănuilă, *op. cit.*, p. LI şi LV.
[37] După recensământul din 1930, în judeţul Hotin, evreii rurali constituiau 8 %, iar în judeţul Soroca 7,9 %, în judeţul Lăpuşna numai 1,8 %. Cf. Mănuilă, *op. cit.*, p. LI-LII.
[38] După recensământul din 1930, evreii ating în aceste oraşe următoarele procente: Orhei - 41,2, Soroca - 36,1, Bălţi - 46,5, Chişinău - 35,7. Cf. Mănuilă, *op. cit.*, p. LIV.
[39] *Ibidem*, p. XXVI şi XXVIII.
[40] *Ibidem*, p. XXVIII.
[41] *Ibidem*, p. XXV şi XXVIII.
[42] *Ibidem*.
[43] La începutul secolului XIX, această categorie de ţigani era în număr mult mai mare, de vreme ce ei au impresionat în mod deosebit pe primii călători ruşi prin Basarabia, ca un element foarte caracteristic pentru peisajul etnic al provinciei. Amintim aici pe Puşkin, care le-a consacrat poezii din cele mai frumoase.
[44] MĂNUILĂ S., *op. cit.*, p. LI.
[45] Cf. **La population de la Bessarabie**, Paris, 1918.
[46] MĂNUILĂ S., *op. cit.*, p. LI-LII.
[47] Dr. MĂNUILĂ dă cartograme etnografice şi lingvistice, precum şi pe cea a repartiţiei populaţiei României după religii, ilustrând grafic procentajul, pe provincii şi judeţe, pentru fiecare din aceste criterii, însă numai în ce priveşte mediul urban. E păcat că nu ne-a dat acest procentaj grafic şi pentru mediul rural, ar fi fost foarte elocvent.
[48] Ambele aceste judeţe româneşti formau, după împărţirea administrativă rusească, un sin-

gur judeţ cu numele Ismail (Измаильский Уездъ). Făcând deci media procentelor menţionate, aflăm procentul de 43.45, foarte apropiat de cel al judeţului Ismail de la 1907.

[49] Aşa şi este intitulată: **Этнографическая карта сельского населения Бессарабии**.

[50] *10 верст в дюйме*. (Această scară corespunde lui 1/420.000). Un deget (1 дюйм) = 0,025 m.

[51] Cum toponimul *Bugeac* nu reprezintă o determinare administrativă sau politică, nu poate fi vorba de o definire precisă a acestei regiuni sub aspectul etno-demografic. De aceea, la calcularea procentajului populaţiei ei, am considerat cele 4 judeţe meridionale în bloc: Cahul, Ismail, Cetatea-Albă şi Tighina – adică am procedat cu o mare aproximaţie în plus, întrucât am inclus aici o bună porţiune dinspre nord, care nu aparţine Bugeacului.

[52] Pentru a ajunge la acest rezultat am dat un ton mult mai închis culorii româneşti înainte de a fotografia harta. Totuşi, fiindcă lumina nu se poate distribui în mod egal la o suprafaţă aşa de mare ca cea a hărţii lui Berg, culoarea românească n-a ieşit perfect omogenă cum trebuia, ci pe unele locuri e cenuşie închisă, iar pe altele foarte apropiată de negru. În orice caz, se vede clar că nuanţa care bate în negru acoperă toată Basarabia, cu excepţia celei mai mari părţi din Bugeac şi a extremului nord al provinciei.

[53] Deci de la numele acestei glorioase dinastii muntene – care se confundă cu însăşi Ţara Românească – îşi trage numele Basarabia. Nu putem să nu atragem atenţia, cu acest prilej, asupra erorii grave din ultima ediţie a marii enciclopedii germane «Grosse Brokhaus», care derivă Basarabia (Bessarabien) de la tribul tracic al Bessilor! („Die thrakischen Besser, die im 7 Jh. Einwanderten, gaben dem Land seinen Namen"). Cf. *op. cit*., II, 1929, p. 634.

[54] СКАЛКОВСКІЙ А. - ***Хронолог. обозр. исторіи Новороссійскаго края***, *1730-1823*, ч. II, Odessa, 1838, p. 193. La fel, o lucrare anonimă de statistică asupra Basarabiei – apărută la 1829 şi atribuită colonelului I. S. Kornilovici – cuprinde în însuşi titlul ei *identificarea Basarabiei cu Bugeacul*: **Статистическое описаніе Бессарабии, собственно такъ называемой, или Буджака...** (*Descrierea statistică a Basarabiei propriu zise sau a Bugeacului*...), Akerman, 1829.

[55] *Молдавія лежащая по левому берегу р. Прута*, cf. A. Skalkovski, *op. cit*., II, p. 193.

Résumé

Rédigée au début de l'automne 1941, l'étude du professeur Caraman représente le proteste d'un savant contre l'annexion abusive par l'Union soviétique de la Bessarabie et de la Bucovine de nord. Ayant comme point de départ des publications scientifiques de l'Académie de Leningrad, et plus particulièrement des travaux de L. S. Berg – le plus autorisé spécialiste soviétique en ce qui concerne les aspects ethnographiques et démographiques de la Bessarabie – l'auteur prouve la présence prédominante des Roumains à travers le territoire compris entre le Prut et le Dniestr. Ceux-ci représentaient 54 % de toute la population, suivis par les Ukrainiens (20,31 %), les Juifs (7,25 %), les Bulgares (5,58 %), les Russes (5,12 %) etc. La Russie soviétique avait donc abusivement occupé le territoire de la Roumanie, sans aucune justification d'ordre historique, linguistique ou démographique. Suite à cet article, la revue „Însemnări ieşene" fut supprimée, le numéro détruit avant sa diffusion, et l'auteur soumis à toutes sortes de privations.

Prezentul articol a fost retipărit, respectând întru totul varianta autorului, apărută în anul 1941 în revista **Însemnări ieşene**.

CASA MARE – FUNCŢII ŞI DECOR

Elena POSTOLACHI

Rezumat

În articol autoarea relevă mai multe particularităţi ale casei mari ca piesă esenţială din ansamblul locuinţei tradiţionale româneşti, care reprezintă mediul cultural, valorile estetice şi condiţia socială a fiecărei familii. Casa mare este încăperea cea mai spaţioasă, cel mai frumos împodobită, având multiple funcţii. În spaţiul casei mari se păstrează avuţia familiei, se desfăşoară cele mai importante ceremonii şi ritualuri din viaţa omului, sunt primiţi oaspeţii. În lucrare sunt analizate aspecte şi particularităţi ale planimetriei piesei, ale amplasării obiectelor în spaţiu, în raport de funcţionalitatea lor, sunt evidenţiate elemente cu caracter zonal.

Casa mare este una din piesele principale ale locuinţei tradiţionale moldoveneşti. Atestată frecvent în descrierile etnografice din sec. XIX, remarcată de călătorii şi cărturarii vremii ca un atribut al identităţii culturale, *casa mare* este puţin studiată în literatura de specialitate. Se resimte lipsa unor studii atât despre locuinţa populară ca temă etnografică de bază, cât şi a celor despre *casa mare* ca expresie de vârf a valorificării culturale a spaţiului. Cercetarea multiplelor valori şi funcţii reprezentate de acest spaţiu destinat vieţii ceremoniale şi rituale va înlesni cunoaşterea a noi aspecte ale modului de viaţă a poporului, a mentalităţii, demnităţii şi înţelepciunii lui, semnalate în lucrările anterioare de etnografi, arhitecţi, specialişti în studiul artelor. Mai complexe şi detaliate sunt lucrările arhitecţilor Z. Moiseenco, A. Zaharov[1]. Unele aspecte ale decorului *casei mari* au fost descrise în articole din culegeri ştiinţifice şi reviste, ceea ce vădeşte discrepanţă, deoarece ca o temă etnografică majoră n-a fost tratată în lucrări de anvergură.

În această situaţie sunt şi descrierile locuinţei, inclusiv ale *casei mari* din lucrările realizate de M. Salmanovici[2], A. Bahtalovski[3], S. Boboc, M. Livşiţ[4], E. Muntean[5] ş a. Autorii au analizat realităţi culturale diverse, fără a-şi propune sarcina cuprinderii domeniului, au formulat anumite concluzii despre locuinţă în general şi despre *casa mare* în particular, depăşite în virtutea deficienţelor metodologice.

Unul dintre primii cercetători, care a sesizat specificul deosebit al acestui spaţiu, a fost A. Afanasii-Ciujbinschi. Într-o descriere de la mijlocul secolului XIX autorul apreciază caracterul festiv al *casei mari*, decorat cu obiecte confecţionate manual. Descrie masa acoperită cu o faţă de masă, pereţii cu covoare mari alese, scrinul de zestre, pernele cu feţe brodate şi hainele de sărbătoare. Din text transpare atitudinea binevoitoare şi obiectivă a autorului faţă de *casa mare*[6].

Mai puţin coerentă şi rezistentă spiritului critic apare menţionarea cercetătorului A. Bahtalovschi din sec XX. Încălcând principiul diferenţierii sociale, fără a menţiona cui aparţine casa şi cât de frecvente sunt momentele atestate, autorul precizează: ”Pereţii sunt acoperiţi în întregime cu o cuvertură decorativă adunată

dintr-un amestec nedesluşit de pancarde, preşuri, ilustraţii, prosoape, fotografii, flori din hârtie, reproduceri, bucăţi de tapete şi desene murale. Pe perete, toate aceste elemente eterogene sunt îmbinate unei modalităţi cunoscute numai de gospodinele moldovence”[7]. Acest caz aminteşte despre practica reprobabilă a generalizărilor, realizată în a doua jumătate a secolului XX pe fondul cunoaşterii insuficiente a tradiţiei. Cercetările sistematice întreprinse de etnografii din republică au precizat că astfel de realităţi sunt atestate în casele ruşilor şi ucrainenilor, nu în cele ale moldovenilor. În anii 60-80 ai secolului XIX reproducerile erau expuse în camera de locuit sau în bucătăria femeilor mai în vârstă, unde cel mai des descopereai un calendar de perete sau rame cu fotografii. Un exemplu puţin reuşit de cercetare este şi articolul *Древо жизни* de N. Ursu, care trage concluzii pripite despre ţesăturile populare moldoveneşti, în particular despre covoarele din *casa mare* şi semantica motivelor ornamentale. Apelând la un număr redus de informaţii de teren şi la lucrări scrise, autoarea face generalizări neargumentate[8].

Dramaturgul Ion Druţă a reuşit să redea în piesa sa *Casa Mare* specificul ei, armonia firească normală constituită de-a lungul secolelor: „O casă largă, aşezată trainic ţărăneşte. În fund - două ferestre mari, aproape de la streaşină, până jos. Între ele o uşă cu sticlă, care împreună cu ferestrele frumos arcuite, toate trei, ocupă mai tot peretele din faţă. În mijlocul odăii o masă cu tacâmuri, cu scaune rânduite în jur. O lampă mare cu pălărie atârnă deasupra mesei. Pereţii şi tavanul sunt lucraţi de-o mână cam stângace, dar cu suflet. Pe peretele din stânga atârnă un covor. În colţul din dreapta se zăreşte o uşiţă mică, ce dă în bucătărie. În lungul peretelui din stânga o sofcă cu rămăşiţe de zestre pe dânsa. Totul e proaspăt, curat, frumos rânduit...”[9].

Realmente c*asa mare* este o carte de vizită a familiei, un simbol, o matrice a familiei, un barometru al stării sociale, al timpurilor şi vârstei deţinătorilor ei.

Aici trebuie să precizăm că şi alte popoare – ruşii, kirghizii, balticii, başchirii, ciuvaşii etc. au un spaţiu cu funcţii similare. Fie că este o locuinţă separată, o cameră, un colţ etc., el este un spaţiu reprezentativ, având funcţia de primire a oaspeţilor, de păstrare a celor mai preţioase relicve ale familiei şi de petrecere a celor mai importante sărbători şi ritualuri din viaţa omului. Însă nici un alt popor nu acordă atât de multă importanţă acestui spaţiu ca moldovenii.

Casa moldovenilor, caracteristică pentru secolul XIX - începutul secolului XX, este construită din materiale locale şi adaptată la condiţiile reliefului. La acest tip de locuinţă se referă şi renumitul etnolog român I. Vlăduţiu: „planul de casă cu două încăperi şi tindă este cea mai răspândită pe un teritoriu întins european - la români, cehi, slovaci, polonezi, ucraineni, sârbi, bulgari etc.”[10].

În încăperea mai mică, numită cel mai des „casă”, locuia familia. În ea se găsea cuptorul, vatra, o laiţă lângă peretele cu ferestre, o masă în faţă, un blidar, un pat. A doua încăpere - *casa mare*, *casa cea mare* - curată şi frumoasă, este mai spaţioasă, fără sistem de încălzire, cu podeaua de lut sau turnată din ciment. Funcţional este destinată păstrării lucrurilor de preţ - lada cu zestre a copiilor, hainele de sărbătoare, sunducul cu ţesături. În anumite cazuri tot aici se păstrează şi unele produse alimentare. Ea serveşte drept spaţiu pentru primirea oaspeţilor, dar şi de desfăşurare a unor

ceremonii şi ritualuri de familie, a sărbătorilor mari ale anului: Crăciunul, Paştele, Hramul satului, logodna, nunta, cumătria etc.

Pe parcursul anilor, odată cu dezvoltarea economiei şi comerţului, materialele locale de construcţie (lutul, nuielele, lampacii din lut cu paie, şindrila) au început să fie înlocuite cu cărămizi, cotileţi de piatră, ţiglă etc. Odată cu acestea a început procesul de părăsire a tipului tradiţional de casă cu doua odăi şi tindă. Mai înainte cuptorul de copt pâine a fost scos în tindă, iar în camera de locuit a rămas soba pentru încălzit.

Un anumit rol în definirea spaţială a *casei mari* îl constituie planimetria casei, tipul ei, numărul de odăi şi funcţiile lor. Terminologia specifică, folosită la construcţia şi organizarea funcţională a locuinţei ţărăneşti, elementele de bază ale căreia sunt de origine dacică şi latină, pe parcursul secolelor îmbogăţită cu termeni slavi, germani etc. pentru desemnarea celor secundare, ilustrează multiplele relaţii şi influenţe, adaptarea unor elemente de îmbunătăţire în organizarea casei[11].

În deosebi după anii 50 ai secolului al XX-lea în Moldova intervin activ un şir de modificări ale locuinţei ţărăneşti, apar, se dezvoltă casele cu 3-4 camere şi mai multe, care oferă locatarilor un grad sporit de confort. Concomitent cu creşterea numărului de încăperi, se constată şi o specializare funcţională a acestora, ele fiind adaptate la noile cerinţe ale modului de trai urbanizat[12.] Camerele au destinaţii specificate: bucătărie, dormitorul copiilor, al părinţilor, odaia de lucru şi *casa mare*. Ultima, după proporţii, e mai mare şi începe să fie numită în unele sate *salon*. De fapt, ea continuă să reprezinte unele funcţii ale *casei mari*, tipică locuinţelor vechi, este rece,

Casa mare din Muzeul "Casa parintească"

cu podea de ciment, având şi un rol de păstrare a diferitelor obiecte[13].

În zona de nord a Moldovei apare complexul de *casa mare* şi „*comnată*". Aici o parte din funcţiile *casei mari* încep să fie reluate de o cameră mare, aflată dinspre stradă, care în faţă are o uşîă din 2 părţi. Camera e o încăpere curată, frumos împodobită, ce serveşte pentru oaspeţi în orice anotimp. Astfel, pentru a nimeri în *casa mare* treci neapărat prin *comnată* sau *anticameră* care de fapt e încăperea de găzdui-

*În **casa mare** din Muzeul de Arheologie şi Etnografie al Academiei de Ştiinţe a Moldovei*

re a invitaţilor. Prin urmare, primirea musafirilor, petrecerea defunctului, au loc în această încăpere, deoarece aici iarna e cald. Astfel, *casa mare* îşi descarcă multiplele funcţii în raport cu modificările survenite în locuinţa sătenilor şi necesităţile traiului contemporan. *Casa mare* rămâne în continuare spaţioasă, frumos împodobită, dar mai des închisă şi rece, fiind utilizată pentru păstrarea lucrurilor de preţ ale familiei, a zestrei copiilor etc.

Materialele etnografice de teren argumentează unele particularităţi zonale în planimetria caselor ţărăneşti şi locul casei mari în ele, direcţiile funcţionale ale odăilor (vezi des. nr. 3, 4, 5, 6)[14]. Deosebiri zonale se depistează şi în caracterul obiectelor de decorare a locuinţelor, inclusiv în *casa mare*.

Un pas esenţial în evoluţia casei rurale şi modificarea *casei mari* tradiţionale ţine de resistematizarea încăperilor în corespundere cu funcţionalitatea lor. Aceasta are loc datorită răspândirii pe larg a noilor materiale de construcţie - tencuială de ciment, muluri de ghips, zugrăveli de apă şi ulei. Fosta bucătărie cu camera de locuit se remodifică, fiind transformate într-o construcţie aparte, asemănătoare casei de stil tradiţional vechi - „casa cu 2 camere şi tindă, care se încălzeşte şi se numeşte *sarai*, *bucătărie de vară*, *casă mică*, fiind de obicei de formă alungită: în ea deseori e stabilită familia sau locuiesc bătrânii. Totodată este răspândită tradiţia de a construi în aceeaşi curte o casă cu unul sau două nivele, cu 4 scurgeri, cu multe camere, împodobită cu

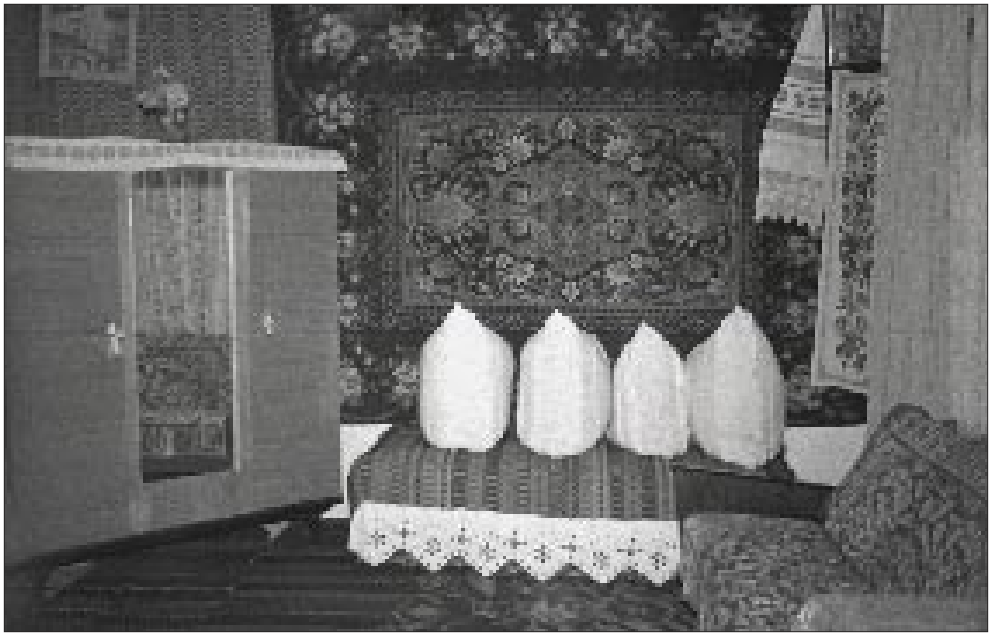
arhitectură populară de renumiţi meşteri. Deseori aceste case, cu ţesături şi mobilier industrial stau încuiate, deschizându-se doar la sărbători, când vin oaspeţi, la o ceremonie sau ritual al familiei, la hramul satului, de Paşti. Acest spaţiu cu multe camere, cu 1-2 saloane, de zile mari îşi asumă un şir de funcţii ale tradiţionalei *case mari.* Şi totodată par că ar demonstra, argumenta că stăpânii ei deţin un statut social au un anumit nivel al gusturilor estetice, ar îndreptăţi rostul sârguinţei lor de agonisire a unei avuţii, după volumul căreia se apreciază un om gospodar la ţară.

Astfel, conform aprecierii etnologului român Ion Ghinoiu: *casa mare* este acel adăpost familial în care se intră prin naştere şi se pleacă pe veci prin moarte[15].

Casa mare prezintă o încăpere deosebită, prin multiplele obiecte decorative, îndeosebi textile şi mobilier de lemn, ordonate după un anumit cod prin locul ce le este atribuit după tradiţie. Fiecare element este binevenit, purtând o anumită încărcătură plină de sens şi valoare comunicativă. Deşi persistă libertatea în alegerea modului de organizare a *casei mari*, în decorul ei sunt respectate anumite tradiţii transmise din generaţie în generaţie şi care denotă o corelaţie a stăpânilor ei cu societatea în care trăiesc.

Tipologia mobilierului din *casa mare* corespunde funcţionalităţii încăperii: de odihnă, de păstrare a lucrurilor, de servire a mesei etc. Mai des întâlnită este masa dreptunghiulară – mare, cu 1-2 sertare, dar este utilizată şi cea ovală ori rotundă. Toate au picioare cilindrice. Motivele decorative încrustate, reliefate, se îmbină cu suprafeţe vopsite în negru sau brun. Masa se aşează între ferestre sau la peretele din faţă. Mai întâi la perete se punea un scaun dreptunghiular cu spetează (numit în unele sate *oslon*), aşternut cu un lăicer, care era pentru 4-5 persoane. Tot pentru odihnă servea şi laiţa (laviţa), pe care se aşeza zestrea sau *sunducul* cu pânzeturi albe. Laviţa era din scândură groasă, avea picioarele înfipte în podeaua de lut. Sunducul, de obicei ornat modest cu desene tăiate, se acoperea cu ţesătură decorativă

Casa mare. Cociulia, Cantemir, septembrie 1972. Foto din arhiva MNEIN.



***Casa mare** din satul Mingir, Hâncești. Iunie 1972. Foto din arhiva MNEIN.*

de lână sau cu *o cergă, pocrovăț*, folosite în cadrul nunții.

În decorul *casei mari* anumite scopuri funcționale au țesăturile amplasate în anumite locuri - pe perete, ca aşternut pe paturi,scaune sau pe podea. Textilele constituie o parte importantă a zestrei fetelor şi sunt stocate de jos în sus după o anumită rânduială - de la cele utilitare spre cele decorative. Împodobirea *casei mari* începe de la colțul cu icoană sau de la peretele unde se agață „covorul cel mare", care joacă rolul de centru al compoziției.

Fiecare gospodină are țesăturile sale primite ca zestre sau confecționate după nuntă. Cu ajutorul lor îşi organizează *casa mare*, dar respectă tradiția,codul esteticii populare. Obiectele nu repetă unul şi acelaşi desen sau culoare, prin această lume imensă de variații arta populară e bogată şi este un izvor nesecat de inspirație.

Un loc sacru din *casa mare* este ungherul de la răsărit, destinat icoanelor. *Ungherul* este numit colțul de sus dintre peretele de est, de obicei cu fereastră, tavan şi peretele lateral - central sau „orb" - fără fereastră. La fixarea icoanei se respectă anumite reguli. Se consideră că dacă icoana nu-i situată în ungher, dar pe perete, ea îşi pierde din semnificația sacră. Icoana îşi are locul stabilit, în ungherul de sus, de unde veghează şi ocrotește familia. Există diferite modalități de instalare a icoanei. Cea mai răspândită este următoarea.: o policioară în formă de triunghi cu latura din față cu o muchie lucrată artistic. Până la tavan trebuie să mai rămână 20 cm. Icoana din casă, de obicei, reproduce *sfântul casei.*

În trecut erau mai răspândite icoanele de lemn, în ramă sub sticlă. La fel se obişnuia să se pună subi sticlă pentru păstrare cele mai semnificative relicve – coronița de ceară a miresei şi a mirelui. Se pune *prosop* de icoană sau cu unul de nuntă al miresei, care acoperă partea de sus a icoanei, apoi se desface în două şi capetele se

fixează pe pereţii laterali. Polița se acoperă cu o pierdea. Pe poliță se pune o candelă, busuioc. Tot în ungher, sub icoană, regăsim pâinea sacră - *ajunul, crăciunul*, care în primăvară sau după un an de zile se dau la vite.

La icoană se mai punea *prosopul miresei, prosopul de cununie*, decorat cu anumite simboluri, din pânză de bumbac, cele de mătase (de borangic), dar de obicei în sudul Moldovei, unde se creşteau viermii de mătase.

În anumite sate sau în familii acest colţ al casei este împodobit cu câteva icoane, cu cruci mici de lemn, formând un ansamblu de 1-2 m^2 din suprafaţa pereţilor laterali. Trecerea spre acest ungher trebuie să fie liberă, ca cei din familie să se apropie cu uşurinţă şi să se roage, să spună rugăciuni, să aprindă candela. Despre importanţa spirituală a *casei mari*, a colţului sacru scrie Ion Druţă, prin gura mătuşii Ruţa „...că cei care au crescut în sat şi nu în pădure, ştiu că dimineaţa şi seara e vremea când oamenii îşi fac sfânta rugăciune..."[16].

Deseori ungherul, de sus până jos este decorat cu textile albe de bumbac ori de mătase, ţesute, alese sau brodate. Podeaua este aşternută cu ţesături de lână, cânepă, fiindcă pe ele credincioşii, stând în genunchi, fac rugăciuni, bat mătănii, citesc în cărţile sfinte. Albul ţesăturilor creează o atmosferă de linişte şi sacralitate.

În 1995 muzeul din satul Ţaul a primit o piesă originală, ce a servit în trecut special pentru ungherul de rugăciuni din *casa mare*. Aceasta era o *veretcă de rugăciuni* împletită cu croşeta (cârligul) din fire de cânepă, compoziţional îmbinată din module în formă de rozete. Din informaţia bătrânilor un asemenea obiect din cânepă este bine să-l folosim, fiindcă pentru lucrul greu manual (prelucrarea şi torsul cânepii) *ţi se iartă 7 păcate.* Tot din acest motiv oamenii gospodari, care respectă tradiţiile, aştern în poarta sau în faţa bisericii ţol sau ţesătură de sac din cânepă, pentru iertarea păcatelor celui decedat[17].

Casa mare e cea mai spaţioasă, mai bogat împodobită şi frumoasă comparativ cu celelalte camere. Ea are multiple funcţii: în ea se cântă, se plânge, în ea se primesc vara oaspeţii, se înţeleg la logodnă referitor la căsătoria copiilor, în ea se îmbracă mireasa când pleacă de acasă. Aici are loc *masa mare*, se face cumătria copiilor, etc.

În decorul şi zestrea din *casa mare* vom găsi tot sortimentul, toată tipologia textilelor populare lucrate manual de femeile noastre, care au pus baza dezvoltării industriei casnice textile, care au compus nenumărate formule matematice de nividire a ţesăturilor, inconştient deschizând calea spre sistemul de computerizare. Anume ele ne-au organizat mediul cultural estetic prin anumite obiecte. Despre marea bogăţie a acestora pentru decorul casei, pentru zestre, pentru toate necesităţile familiei, se poate afla din unele izvoare scrise[18]. Autorii acestor lucrări abordează aspectul ţesăturilor populare din diferite puncte de vedere: tehnologic, funcţional, ornamental, cromatic, simbolistic, terminologic.

O primă încercare de clasificare a ţesăturilor manuale tradiţionale răspândite în secolul XIX-începutul secolului XX, ce le puteai vedea în *casa mare,* a fost întreprinsă de către subsemnata. Sistematizarea a fost realizată conform unor criterii, la bază fiind principiile funcţional, tehnologic-ornamental, cromatic, după materia

primă etc[19]. Astfel deosebim țesături pentru îmbrăcăminte, pentru decorul locuinței, de uz gospodăresc și de ritual.

Fiindcă problema țesăturilor populare, îndeosebi cea a covoarelor și a prosoapelor a fost abordată și de alți autori (V. Zelenciuc, V. Buzilă, M. Ciocanu, S. Șaranuță, Z. Șofransky) nu ne vom opri la ornamentica și cromatica lor. Ținem numai să accentuăm că țesăturile, covoarele, broderiile și împletiturile, împreună cu mobilierul din lemn și cu piesele din ceramică se îmbină reușit, formând un ansamblu decorativ expozițional de *casă mare.* Această bogăție diferă de la familie la familie, cum diferă om de om. La țară, în sat nu veți întâlni două *case mari* absolut identice, deoarece în amenajarea ei sunt respectate anumite reguli.

Un covor dăruit ca zestre, cadou la nuntă sau pomană la înmormântare poate fi folosit la împodobirea locuinței. În decorul *casei mari* și a altor încăperi, orice gospodină permanent modifică, schimbă o țesătură cu alta, pentru a împrospăta spațiul.

În organizarea spațiului *casei mari* și a altor odăi femeile respectă anumite tradiții. Scoarța, războiul, covorul, la sud *pologul* - toate covoare mari ocupă locul central în *casa mare,* ele alcătuiesc o grupă separată a alesăturilor - covoare de perete. În casa mare puteau fi puse și 2-3 covoare, însă cel mai bogat și mai mare se fixa pe peretele central din față sau pe peretele din fund. Erau covoare și pe pereții laterali, dar mai înguste - ele puteau fi laturi alese sau lăicere cu motive geometrice. Pe perete, mai jos de covor se puneau păretare alese, cu lățimea de 50-80 cm, si lungi. Ele se fixau de lângă ușă spre covor cuprinzând întreg perimetrul *casei mari,* până se ajungea iarăși la ușă din partea dreaptă. Deseori, în loc de un păretar lung se foloseau diferite bucăți de țesătură de lâna cu motive geometrice: linii, pătrate, rozete. Tot în calitate de păretare erau utilizate diferite tipuri de țesătură de lâna cu bumbac: păretare vrâstate, cadrilate, țate, alese, brodate. Materialele etnografice demonstrează că gospodinele știau unele reguli în modelarea si organizarea decorativă a spațiului. Pentru a-i imprima casei înălțime, foloseau păretare vrâstate, iar covorul era cu flori, cu pomul vieții, vazoane, improvizând camerei libertatea naturii. Pentru ca încăperea să arate mai largă foloseau păretare cadrilate, cu rozete, iar pe jos așterneau țoluri cu vrâste, în „scaune", ori numai cu vrâste colorate, care se repetau simetric și asimetric.

Pereții erau decorați cu diferite prosoape: țesute cu vrâste, țate, cadrilate, brodate. Prosoapele vrâstate predomină la nordul Moldovei; cadrilate - în centru; alese în găurele - la sud, aici folosindu-se ca materie primă mătasea naturală - borangicul. Prosoape brodate au fost în uz peste tot. O distincție conferă *casei mari* țesăturile decorate cu horboțele croșetate manual. În zona de centru a republicii predomină prosoape late cadrilate și cu horboțică din 3-4 părți, care se agață sub pod și atârnă pe perimetrul pereților în dreptul ferestrelor, ușii de asupra covorului (de la pod până la marginea de sus).La grinda locuinței de asemenea se pune cu un covoraș îngust de 0,5-0,6 m cu lungimea de 3-4 metri, cu motive alese sau cu un prosop îngust.

Prosoapele ca și covoarele, lăicerele în decorul *casei mari* au și funcții etnice. Tocmai din acest considerent au și servit ca obiect de studiu pentru unii muzeografi[20].

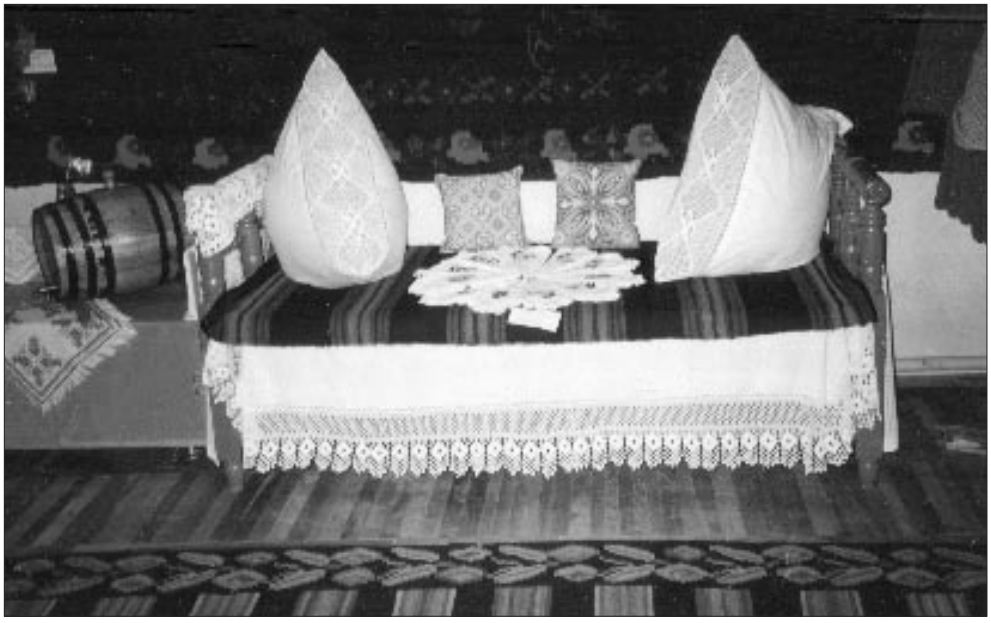
O categorie deosebită de obiecte o constituie *așternuturile*, învelitorile mobilierului. Pe masă e o față de masă țesută din bumbac sau in, brodată manual cu

„încheietură" la mijloc şi de jur împrejur cu colţuri croşetate. Pe lada de zestre se aşterne mai întâi un cearşaf brodat şi împodobit cu horboţică, apoi deasupra se pune un lăicer vrâstat şi ales sau o cergă, o nitură cu factura reliefată din laţuri de lână ridicate cu andreaua.

Atrăgător şi impunător prin numărul de ţesături este aranjat colţul cu zestre, din care fac parte ţesăturile de bază destinate împodobirii viitoarei case a noii familii (covoare, lăicere, păretare, ţoluri) şi cele mai necesare articole, ţesute pentru gospodărie, (pânza de saci, ţesătura de traiste şi ţolul mare de grâne - *veretca* sau *pocrovăţul pentru călări)*. Încheie registrul zestrei câteva plapome cusute manual, cel puţin 4 perne mari şi două pernuţe mici, urmate de alte articole ţesute din bumbac, păstrate în lada pentru albituri (feţe de masă, prosoape, ştergare). Există diferite forme de aranjare a zestrei, fie în valuri de ţesături, fie desfăcute de 5 coţi lungime (2 m.) şi aşternute rând cu rând, mai întâi cele de cânepă, apoi ţolurile, păretarele, lăicerele, covoarele de lână, iorganele, pernele. Volumul zestrei depinde de starea familiei, de numărul fetelor în familie, de hărnicia şi iscusinţa gospodinei şi aportul fetelor la pregătirea zestrei. În dependenţă de caracterul zestrei în sate se spune *casă bine înzestrată*, *casă cu două rânduri de zestre,* şi *casă bogată.*

O mică zestre de textile manuale se dă de acasă şi băieţilor. Între ele obligatoriu este covorul sau lăicerul, plapuma şi perna, la care se adaugă alte componente - imobil, pământ, animale, unelte, mobilier, mijloace de transport, de construcţie a casei.

Casa mare cu toate aceste ţesături confecţionate şi păstrate de familie, reprezintă un examen de măiestrie şi hărnicie susţinut de familie în faţa sătenilor la nuntă, la înmormântare, la hram, când cele pregătite sunt apreciate de lume. În cadrul nunţii tradiţionale, obiectele din zestre *sunt jucate* cu o muzică specială - *Hostropăţul*, pen-



***Casa mare** din satul Vâşcăuţi, raionul Orhei.*

tru a fi admirate şi reţinute de spectatori. În casa gospodarilor tineri sau mai în vârstă există zestre, iar în casele bătrânilor obiectele ţesute şi cusute alcătuiesc *comândul*, pregătit pentru înmormântare.

Prin urmare, structura fundamentală unitară a *casei mari,* aproape aceeaşi în toate raioanele republicii sub aspectul planimetriei şi decorului, funcţiei şi simbolicii, nu exclude o multitudine de trăsături şi variante locale. Diversitatea decorului interiorului *casei mari* tradiţionale, îndeosebi în trecut, continuă să se deosebească pe zone etnografice. Astfel, materialele etnografice de teren argumentează particularităţile decorului *casei mari* în nordul, centrul şi sudul Moldovei. Rolul de bază în astfel de regionalizare îl au obiectele de artă utilizate, mobilierul şi textilele decorative.

C*asa mare* ţine de un anumit mod de reprezentare, de cunoştinţe şi tradiţii, care se transmit prin caracterul obiectelor, prin funcţionalitatea lor în acest spaţiu, în cotidian, dar şi în timpul desfăşurării ceremoniilor. Pluralitatea variantelor locale, ce trebuie luate în consideraţie, ne conduce la concluzia că putem vorbi despre câteva sisteme decorative, planimetrice ale *casei mari* după caracterul ansamblului de elemente constitutive. Fără îndoială, că o *casă mare* propune un limbaj de comunicare încărcat de mesaje, informaţii preţioase tăinuite în tehnica de executare, în motivele decorative, în caracterul şi volumul obiectelor. *Casa mare* integral, precum, şi în fiecare din elementele sale constitutive, este valoarea esenţială, unul dintre fundamentele identităţii etnice ale poporului nostru. Varietatea tipologică a decorului *casei mari* în cadrul unei unităţi permanente de stil, păstrându-şi funcţiile şi simbolica de bază, trăieşte o perioadă de transformări şi modificări profunde legate în primul rând de ritmul urbanizării. Interioarele *casei mari* de astăzi nu mai seamănă cu cele de până nu demult. Actualmente întâlnim mai rar *case mari* tradiţionale, tipice secolului trecut. Locul obiectelor lucrate cândva manual, este preluat de ţesături şi mobilier produse de fabrică. Şi zestrea cu toate tainele şi farmecul ei nu mai joacă acelaşi rol de cândva, deoarece, în structura ei intră alte valori: banii, maşina, case deja construite, starea socială a părinţilor etc. Femeile nu mai ţes ca în trecut, aproape toate cele necesare pentru decorarea acestui spaţiu se procură din comerţ şi odată cu aceste lucruri *casa mare* parţial îşi pierde identitatea.

Referinţe bibliografice

[1] МОЙСЕЕНКО Захар. - **Архитектура сельских жилых домов Молдавии. „**Картеа Молдовенеаскэ", Кишинёв, 1973; ЗАХАРОВ А. И**. - Народная архитектура Молдавии**. М. 1960.

[2] САЛЬМАНОВИЧ М. Я. - *Жилище коренного населения Молдавской ССР* **//** **Советская Этнография**. 1947, N. 4. - С. 12-2.

[3] БАХТАЛОВСКАЯ А. - *Каса маре* **// Декоративное Искусство.** 1967, N. 2. - С. 9.

[4] БОБОК С. С., ЛИВШИЦ М. Я. - *Жилище* // **Молдаване.** 1977. - С. 158-175.

[5] МУНТЯН Е. Н. - *Жилище колхозника в МССР* // **Сборник трудов Института гигиены и бактериологии филиал Академия Наук МССР.** 1956, N. 1.

[6] ЧУЖБИНСКИЙ А. - Труды этнографическо-статистические экспедиции в Западнорусский край. Материалы и исследования собраные А.А. Чужбинским. Т. VIII, вып. 1, спб. 1872, С. 686.

[7] БАХТАЛОВСКАЯ А. - *Каса маре* **// Декоративное Искусство.** Москва, 1967. - С. 9.

[8] УРСУ Николай. – *Древо жизни* // **Атеистические чтения.** Вып. 20. Москва, 1991. - С.

156-169.
[9] DRUŢĂ Ion**. –** *Casa mare* **// Scrieri.** Vol. 4. Chişinău, „Literatura artistică", 1987. - P. 4.
[10] VLĂDUŢIU Ion. – **Etnografia românească**. Bucureşti, 1973. - P. 142.
[11] BUTURĂ Valeriu. – **Străvechi mărturii de civilizaţie românească.** Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. Bucureşti, 1989. - P. 158.
[12] МОЙСЕЕНКО Захар. – *Op. cit*., p. 46.
[13] БОБОК С., ЛИВШИЦ М. – **Жилище**. **Молдаване.** Кишинев. „Штиинца", 1977. - С. 164. Рис. 20-22.
[14] GHINOIU Ion. – *Locuinţa şi amenajarea interiorului* // **Atlasul etnografic român**. Vol.1.Habitatul. Editura Academiei Române. Bucureşti. 2005. - P. 174.
[15] *Ibidem.*
[16] DRUŢĂ Ion. – *Păsările tinereţei noastre* // **Scrieri.** Vol. 4. Chişinău. „Literatura artistică". 1987. - P. 119.
[17] Informaţii culese în satul Ţaul, raionul Donduşeni (informator Iurcişin Nicolai, a. n. 1886), precum şi din alte localităţi (1975-1990).
[18] ПОСТОЛАКИ Елена. – **Молдавское народное ткачество конца XIX-нач. XX вв.** „Штиинца", Кишинев, 1987; ЗЕЛЕНЧУК В., ПОСТОЛАКИ Е. – **Коворул молдовеск**."Тимпул",1990; STOICA G., POSTOLACHI E. – **De la fibră la covor**. Editura Fundaţiei Culturale Române. Bucureşti, 1998; MARINESCU M. – **Arta populară românească. Ţesături decorative**. Editura Dacia. Cluj-Napoca. 1975; PAVEL EMILIA. – **Scoarţe şi ţesături populare**. Editura Tehnică. Bucureşti, 1989; ГОБЕРМАН Д. – **Ковры Молдавии**. Кишинев. 1960.
[19] ПОСТОЛАКИ Елена. - *Виды молдавских народных тканей и их характерные особенности* // **Молдавское народное ткачество конца XIX-нач. XX вв.** Кишинев. „Штиинца", 1987. - С. 85-175.
[20] CIOCANU Maria. - **Ştergare moldoveneşti**. **(Sf. sec. XIX-început sec. XX). Catalog Colecţiile muzeului**. Chişinău, Editura „Liceum", 2003; ŞARANUŢĂ Silvia. – **Prosoape populare moldoveneşti**. Chişinău, „Timpul", 1969; ŞOFRANSKY Zinaida. – **Ştergarul tradiţional moldovenesc**. Bucureşti-Chişinău. 2002.

BIG HOUSE- FUNCTIONS AND DECORATIONS

Abstract

In this article the author remarks the particularities of the big house, as an essential piece in the ensemble of traditional Romanian dwellings, which represents the cultural environment, aesthetic values and social condition of each family. The big house is the largest room, it has the most beautiful decorations, and it is multifunctional. The family's treasures are kept in the big house. It is here that the most important rituals and ceremonies of human life take place. And here, that guests are received. This article also analizes some aspects and particularities of the architectural plan and spatial placement of objects, in relation with their functionality, and points out the elments with zonal particularities.

Dr., cercetător ştiinţific,
coordonator MNEIN

MANUSCRISE INEDITE DIN SEC. AL XIX-LEA PRIVIND ETICHETA VESTIMENTARĂ POPULARĂ

Varvara BUZILĂ

Rezumat

Studiul include în circuitul ştiinţific informaţii din manuscrise ce se păstrează în Arhiva Societăţii Geografice Ruse din Sankt-Petersburg (1848, 1849), Institutul de Manuscrise al Bibliotecii Academiei de Ştiinţe a Ucrainei, Kiev (1884), Arhiva Institutului de Etnologie şi Antropologie „Mikluho-Maklai" din Moscova (1889). Eticheta vestimentară este abordată într-un cadru mai larg al comunicării sociale, pentru a face relevante relaţiile care le determină.

Către sfârşitul secolului XIX costumul popular, ca port de sărbătoare, ca marcă identitară etnică, este trecut tot mai mult în sfera pasivă. Îl mai păstrau în plinătatea funcţiilor doar bătrânii. Pe când grupurile social-active (tinerii şi maturii apţi de muncă) purtau pe dedesubt piese tradiţionale, iar pe deasupra – piese rezultate din producţia industrială, marcate de modernitate, dar lipsite de încărcătura simbolică tradiţională. În virtutea mai multor factori istorici şi social-economici, acest proces complex decurgea cu viteze diferite în localităţile basarabene, fiind monitorizat de ideologia deznaţionalizatoare a Imperiul Rus şi de ritmurile inevitabile ale modernităţii.

Cercetarea manuscriselor a permis identificarea unor piese vestimentare, a relevat moduri de integrare a componentelor în ansamblul tradiţional care sunt foarte utile pentru a reconstitui costumul popular din Moldova.

1. Motivaţia şi problematica proiectului de cercetare

În ultimele decenii, în contextul afirmării identităţii culturale, a sporit interesul societăţii faţă de principalele însemne etnice: limba, portul popular, datinile, obiceiurile şi ceremoniile. În mediile ştiinţifice despre limbă s-a discutat şi se mai discută în contradictoriu. Despre celelalte însemne, la fel de importante în definirea apartenenţei culturale, nu se discută suficient, deşi societatea manifestă faţă de ele un interes crescând. Acest interes este alimentat de căutarea autenticităţii, ca parte componentă a strategiilor identitare.

Orientarea spre autenticitatea folclorului lansată la începutul anilor ’80 ai secolului al XX-lea de Ansamblul Etnofolcloric *Tălăncuţa,* urmată de includerea treptată în acest proces a altor formaţii folclorice organizate de instituţii culturale şi educaţionale, cuprinderea în regulamentele concursurilor şi festivalurilor folclorice a criteriilor de apreciere a vestimentaţiei – toate împreună au condus la conştientizarea socială a necesităţii de asimilare şi promovare a tradiţiilor portului local, în ansamblul celorlalte forme culturale. Actualmente fenomenul folcloric este înţeles în sens larg şi vizează domeniul muzical, coregrafic, literar, vestimentar, dar şi comportamental. Societatea caută să descopere şi să însuşească creaţiile originale, autentice, valoroase şi să-şi construiască cu ajutorul lor identitatea.

Ţinând cont de aceste solicitări, pe de o parte, şi pentru a cerceta domenii insuficient considerate de studiile anterioare privind costumul popular şi comportamentele rituale, pe de alta, am considerat util să includem în circuitul ştiinţific documente inedite care probează ţinuta tradiţională şi stereotipurile comportamentale într-o perioadă când acestea suportă anumite schimbări şi devin obiect de interes al cercetării. Totodată vom extinde problematica de studiu până la cuprinderea aspectelor normative ale fenomenului vestimentar, tocmai pentru că acestea se circumscriu în totalitate etichetei tradiţionale. În secolul al XIX-lea acest complex cultural păstra încă multe particularităţi esenţiale, disimilate mai târziu. Vestimentaţia era marcă socială şi îşi păstra această funcţie fiindcă făcea parte din etichetă. „Îmbrăcămintea, - precizează André-Leroi-Gourhan, - are înainte de toate o valoare etnică. Apartenenţa la un grup e mai întâi sancţionată de aspectul vestimentar"[1]. Între valorile esenţiale ale identităţii de grup cele vestimentare erau special etalate, promovate, respectate. Orice abatere de la vestimentaţia acceptată de colectiv ca fiind reprezentativă era sancţionată, pentru a nu permite penetrarea semnelor alterităţii şi a nu prejudicia comunicarea.

În societatea tradiţională bazată pe economia patriarhală decorul vestimentar caracteriza elocvent omul social, indica locul fiecărui individ în ierarhia grupului său şi oferea celorlalţi semne cunoscute pentru întreţinerea comunicării, ceea ce contribuia la articularea relaţiilor sociale. Semnele identitare ale individului, dar şi cele ale colectivului erau cel mai bine sesizate de către străini, deoarece construcţiile identitare vizează permanent cele două aspecte ale omului social: apartenenţa sa la un grup şi deosebirea grupului de altele.

2. Manuscrisele etnografice ca sursă ştiinţifică

Cele mai vechi mărturii arhivistice privind problematica anunţată datează de la mijlocul secolului al XIX-lea, când sporeşte interesul pentru cultura populară, iar cărturarii vremii se includ în procesul de cunoaştere, înregistrare şi documentare a fenomenelor ei. Este perioada formării primelor societăţi ştiinţifice ce descoperă noi valori în universul rural al Europei, instituţionalizând treptat cercetarea etnografică de teren. În virtutea condiţiilor istorice, când Basarabia era anexată Imperiului Rus, chestionarele lui Bogdan Petriceicu Hasdeu şi ale lui Nicolae Densuşianu[2] n-au acoperit acest spaţiu, ceea ce frustra documentarea etnografică românească de un segment important. Au contribuit la completarea arhivelor cu descrieri ale localităţilor din arealul românesc centre ştiinţifice din Sankt-Petersburg, Odesa şi Moscova, care au elaborat programe de cercetare etnografică şi le-au distribuit în Imperiul Rus, inclusiv în Basarabia, sensibilizând intelectualii să realizeze, ca răspuns, descrieri etnografice. Ca urmare au fost întreprinse studii descriptive, cu rol definitoriu în iniţierea cercetării etnografice. Arhivate treptat, având caracter de documente ale realităţilor socio-culturale din perioada respectivă, ele constituie o bază inepuizabilă pentru cercetare, cu atât mai mult că au rămas în mare parte inedite.

În decursul ultimelor două decenii în fondurile de manuscrise ale arhivelor din Federaţia Rusă şi din Ucraina au fost identificate mai multe asemenea descrieri

etnografice referitoare fie la unele regiuni administrative, fie la localităţi din aria noastră culturală, lucrări consistente în observaţii nemijlocite şi foarte utile pentru a documenta ţinuta tradiţională din secolul al XIX-lea. Mai ales că problematica autenticităţii costumului popular se impune în ultimele două decenii, ca una mereu actuală, iar cercetarea ei rămâne sub semnul incertitudinilor, din insuficienţă de date reprezentative atât sub raport sincronic, cât şi, mai ales, diacronic. Bibliografia privind studierea costumului popular este destul de modestă comparativ cu importanţa vestimentaţiei în definirea culturală a unui popor. Dar toate împreună conturează complexitatea respectivei problematici[3]. În acest context factologia descoperită în manuscrisele cercetate completează substanţial aspectele mai puţin cunoscute ale tradiţiei vestimentare ţărăneşti din secolul al XIX-lea. Puse în acelaşi sistem cu rezultatele cercetărilor sistematice de teren, vizând realităţile culturale ale secolului al XX-lea, am putea cumula necesarul de documentări riguroase, pentru a reactualiza problematica costumului popular dintr-o perspectivă nouă, cea a rigorilor documentare interpretate în baza metodologiei moderne.

Am decis să analizăm tema anunţată în baza câtorva manuscrise, fără a urmări scopul epuizării ei. Mai degrabă ţinem să punem în valoare fondul de date oferite de vechile texte, iar interpretarea lor ar putea constitui obiectul altei lucrări pentru care studiul prezent reprezintă o treaptă.

Din Arhiva Societăţii Geografice Ruse, prima care a elaborat o programă de cercetare a localităţilor din punct de vedere geografic şi etnografic au fost selectate două manuscrise referitoare la fenomenele culturale din spaţiul nostru. Cel din judeţul Balta a fost finalizat la 8 august 1848, iar cel din judeţul Soroca - la 10 februarie 1849. Vechimea şi consistenţa datelor etnografice conţinute de aceste două lucrări le fac deosebit de importante. Cu atât mai mult lasă loc de întrebări ignorarea lor de către cercetarea anterioară. Probabil şi descifrarea lor a constituit o problemă, pentru că toate manuscrisele despre care vom aminti aici au o scriere în principiu caligrafică, dar foarte particulară de la autor la autor, specifică pentru acea vreme.

O revelaţie ştiinţifică majoră ne-au oferit cele 32 de manuscrise păstrate în Arhiva Academiei de Ştiinţe a Ucrainei din Kiev[4]. Ele au fost redactate ca răspuns la proiectul ştiinţific elaborat de Societatea Istorică de Antichităţi din Odesa şi distribuit prin inspectoratul şcolar învăţătorilor din şcolile parohiale. Acest fapt transpare în conţinutul de idei al lucrărilor. Ne-au convins prin prestanţă informaţională şi patru manuscrise identificate în Arhiva Institutului de Etnologie „Mikluho-Maklai" din Moscova, reprezentând răspunsuri la chestionarul Societăţii Amatorilor de Ştiinţe Exacte, de Antropologie şi Etnografie de pe lângă universitatea din capitala Imperiului Rus[5].

Până în prezent doar o parte din aceste documente au fost citate ca surse, la modul general, fără a fi luate în considerare informaţiile concrete, de mare importanţă pentru reconstituirea tradiţiei vestimentare şi a celei etichetare. Fac excepţie cercetătoarele Alexandrina Matcovschi şi Olga Luchianeţ prin contribuţii remarcabile la relevarea fondului de idei etnografice cuprinse în acest gen de lucrări[6].

Publicarea unor texte ale răspunsurilor venite din teritoriu în periodicele timpului şi citarea manuscriselor ca surse ce atestă anumite fapte, chiar dacă au convins

cititorul de utilitatea acestor scrieri, n-au reuşit să evidenţieze prea mult din conţinutul lor. Studierea textelor în cadrul proiectului nostru a demonstrat că a rămas în afara circuitului ştiinţific un segment întreg de izvoare cu un potenţial informaţional impunător. În prezenta lucrare noi vom apela doar la unele studii, cele mai indicate, din respectivele colecţii de arhive pentru a avansa mai mult studierea lor. Manuscrisele merită a fi publicate într-un volum aparte, ca să aibă acces la ele cât mai mulţi cititori interesaţi de realităţile culturale ale secolului al XIX-lea, căci nu fiecare dintre ei are posibilitate să se deplaseze în centrele ştiinţifice din Sankt-Petersburg, Moscova şi Kiev pentru documentare.

Cu mici excepţii autorii manuscriselor sunt oameni din afara localităţilor cercetate. Cel mai frecvent sunt chiar reprezentanţii altor culturi – ruse sau ucrainene, căci trebuiau să cunoască bine limba rusă, pentru a putea răspunde la solicitările societăţilor ştiinţifice din Imperiul Rus. Totodată autorii erau şi reprezentaţii altor grupuri sociale – învăţători, preoţi. Deci, fiecare în parte şi toţi împreună au perceput realităţile culturale descrise dintr-o perspectivă specifică viziunii lor asupra lumii. În virtutea apartenenţei lor sociale şi etnice ei se puteau distanţa de realităţile descrise, pentru a le observa mai bine.

Ca să putem aprecia valoarea informaţiilor conţinute în manuscrise, este util să prezentăm în continuare conţinutul programelor de cercetare, de care s-au condus respondenţii, la elaborarea textelor. Astfel vom observa principalele domenii de interes specificate de autorii proiectului ştiinţific, dar şi modul în care erau atinse problemele cercetate de noi. Pentru că aceste proiecte erau apropiate ca demers, am decis să-l prezentăm pe cel elaborat de Societatea Istorică de Antichităţi din Odesa, care a avut cel mai larg răsunet în Basarabia. Aşa cum aminteam, 32 de manuscrise-răspunsuri primite de la respondenţii lui sunt arhivate în Academia de Ştiinţe din Kiev, însă din date ce urmează a fi precizate, o altă parte de texte, nevalorificate ştiinţific, se păstrează la Universitatea de Stat din Odesa.

Programa cuprindea şase probleme (domenii) principale de studiu:

1. Date principale privind localitatea (tipul localităţii - adunat, răsfirat etc.; numărul locuitorilor; distanţa amplasării de la centrele administrative).

2. Particularităţile geografice ale teritoriului, calităţile solului, resursele acvatice şi utilizarea lor de către locuitori, condiţiile climaterice şi acţiunea lor asupra locuitorilor.

3. Istoria localităţii, apartenenţa etnică a locuitorilor şi confesiunea lor, caracterul, mentalitatea, moralitatea şi religiozitatea lor. Şcoala, biserica, starea acestora şi atitudinea localnicilor faţă de ele, numărul enoriaşilor şi al elevilor.

4. Gospodăria, ocupaţiile, modul de realizare a produselor, bogăţia populaţiei.

5. Relaţiile de familie şi sociale. Modul de viaţă în familie: locuinţa, alimentaţia, îmbrăcămintea. Obiceiurile ce ţin de viaţa familiei şi cele religioase. Credinţele, legendele, distracţiile, cântecele, muzica, instrumentele muzicale.

6. Personalităţile distincte. Obiectele deosebite – bisericeşti şi altele. Monumentele antice – bisericeşti, laice etc. Pietrele cu inscripţii, tumulele. Ce obiecte vechi descoperă oamenii şi ce fac cu ele?

Şi pentru a asigura caracterul omogen al descrierilor în nota de la sfârşitul textului se preciza ca datele incluse să fie succinte, dar depline, fundamentale şi clare. Spre exemplu, când sunt descrise cântecele, e necesar a anexa două trei piese, arătând vechimea şi tipul lor.

Autorii au înţeles în mod diferit sarcinile investigaţiilor, unii au fost cu desăvârşire succinţi, alţii au elaborat texte bine documentate. Dar toate au o importanţă netrecătoare. Oricând pot servi pentru noi investigaţii. Din punctul nostru de vedere apreciem manuscrisele despre localităţile: Hânceşti, judeţul Lăpuşna; Puhăceni şi Taraclia, judeţul Bender; Brânzeni şi Unţeşti, judeţul Iaşi, Cartal, judeţul Ismail.

Obiectul de studiu ales pentru această lucrare poate oferi deschideri importante şi din considerentul că descrierile au fost realizate într-un anturaj afectiv al comunicării interculturale. Eticheta este primul lucru observat de străinii care intră într-o comunitate sau, trăiesc în sânul ei şi doresc s-o cunoască. Comunicarea dintre localnici şi cei veniţi din afara ei devine dintr-o dată rituală, intră în rigorile etichetei şi relevă efectiv mult mai multe despre reprezentanţii grupului, decât în condiţiile comunicării cotidiene. E general acceptată ideea că străinul observă cel mai bine diferenţele. El face un efort intelectual, emoţional, cultural pentru a cunoaşte, a înţelege şi, uneori, pentru a tolera respectivele diferenţe culturale. Iată de ce la construirea acestei cercetări am mizat pe dialogul intercultural programat pentru a realiza o mai bună cunoaştere a unei culturi, cum poate fi înţeles procesul elaborării manuscriselor ca răspuns la programele/chestionarele etnografice.

3. Omul social văzut în raport cu modelele colectivităţii

Viziunea autorilor manuscriselor asupra colectivităţii tradiţionale cercetate este una moralistă, iluministă, cel mai frecvent contemplativă. Atât învăţătorii, cât şi preoţii erau categorii sociale, ce-şi conştientizau diferenţa în raport cu realităţile descrise. Aspectele vieţii colective surprinse de către autori sunt deseori sumare, prezentate sub formă de constatări, cu mici retrospecţii. Dar pornind de la ele, proiectându-le în contextul unei factologii deja cunoscute, se pot realiza retrospective adecvate.

Mai multe surse semnalează pierderea vestimentaţiei etnice şi asimilarea portului european[7]. În acest context devin şi mai valoroase puţinele mărturii documentare privind continuitatea tradiţiei. Perioada luată în discuţie este exemplară şi pentru a urmări modul în care are loc schimbarea vestimentaţiei etnice. „Dispariţia costumelor naţionale şi profesionale constituie semnul cel mai izbitor al dezintegrării etnice şi nu este un accident minor survenit în cursul unui proces major de adaptare la condiţii noi, ci una dintre condiţiile principale ale adaptării, cea care precede adeseori cu peste o generaţie adaptarea reală", - consideră André-Leroi Gourhan[8].

În acelaşi timp, atitudinea sătenilor faţă de obiceiuri (care sunt forme culturale sau din perspectivă semiotică - instrumente simbolice, eficiente în reactualizarea şi promovarea valorilor consacrate ale colectivităţii), a fost calificată de unii autori aproape ca religioasă. În viziunea observatorilor, localnicii le respectau ca pe o moştenire sacră, reactivându-le în permanenţă prin instrumentarul tradiţional[9]. Ceea ce nu

înseamnă că obiceiurile nu s-au schimbat. Fiind forme culturale dezvoltate, structuri ce funcționează prin antrenarea mai multor coduri: verbal (considerat principal) și nonverbale (gestual, acțional, muzical, proxemic, obiectual, vestimentar etc.), diferite ca rezistență în timp. Unele din componentele obiceiului sunt mai constante, iar altele mai dinamice. Trebuie să amintim că, spre deosebire de celelalte, obiectele utilizate în cadrul desfășurării riturilor sunt mai frecvent afectate de schimbare[10]. Problematica abordată de noi vizează, pe de o parte, aspecte ale structurii ritualului, exprimate prin etichetă și obiectele vestimentare, iar pe de alta, codul obiectual împreună cu recuzita rituală. Însăși eticheta este înțeleasă de autorii consacrați în domeniu ca un ritual[11]. Codul rămâne să funcționeze, însă rolurile și funcțiile simbolice ale obiectelor vehiculate de el devin altele. Vom urmări după ce principii a fost înlocuit costumul popular și care dintre piesele lui au funcționat mai îndelung.

O sursă foarte valoroasă pentru tematica abordată, dar și pentru alte multe teme ce țin de cultura populară este Manuscrisul despre localitățile din sudul județului Balta, aflat în stânga Nistrului. Textul are 77 de pagini cu informații geografice și etnografice despre moldovenii acestui județ. Autorul textului, preotul paroh al bisericii *Sf. Nicolae* din orașul Balta Alexei Smerecinski, este un bun cunoscător al comunităților descrise[12]. După ce prezintă cadrul geografic, precizează că în această arie sunt trei târgușoare și 69 de sate mici în care moldovenii alcătuiesc populația principală. Sunt autohtoni, au venit din Basarabia și Valahia, fiind atrași de întinderile stepei, bogate în surse de apă. Au întemeiat sate lângă fiecare pârău, lângă fiecare izvor. Rutenii care au fugit de șerbie au început să lucreze ca argați la moldoveni, iar mai apoi au construit case, mărind vatra satului. În târgușoare locuiau și evrei. Deși în aceste locuri grupurile etnice veneau mai des în contact, totuși fiecare își păstra însemnele culturale definitorii. „Moldovenii își iubesc atât de mult limba, încât vorbesc fără plăcere rusa" – încearcă să prindă diferențele preotul care era și el vorbitor de limbă rusă.

Portul bărbătesc a fost atestat în ipostaza lui tradițională. Cămașa bărbaților era lungă până mai jos de genunchi, având gulerul, pieptul, poalele și marginile mânecilor largi brodate cu ață albă[13]. Purtau pantaloni albaștri sau pestrițI (posibil de alte culori), cizme simple ori din piele de capră. Deasupra îmbrăcau *caftanul* confecționat din stofă de suman, albastru la culoare, fără nasturi, cu guler ca la militari, iar la spate cu clini, la mijloc legat cu un brâu de lână sau de mătase. Căciula lor de sărbătoare se deosebea de cea cotidiană. Era din pielcică de cârlan, sus largă. Sub *caftan* purtau o jiletcă neagră, cu nasturi de aramă. Iarna se apărau de frig cu blana de miel, învelită cu pânză de suman, albastră la culoare, pantaloni din același material ori *meșini* cusuți din piele de oaie, cu blana în interior. Iar ca semn al distincției sociale în mână aveau mereu un baston cu mâner de argint sau de plumb[14], așa cum obișnuiesc să se distingă și până în prezent descendenții din satele de mazili și răzeși de la noi.

Portul de toate zilele se deosebea prin utilitate și rezistență. Pe timp răcoros, ansamblul includea cămașa lungă cusută din pânză groasă, căciula neagră de cârlan, cojocul de oaie, dar și *mantaua* cu glugă, contra viscolului, *meșinii*. Vara umblau în cămașă, iar dacă plecau undeva la drum, luau *mantaua* sau *cojocul*[15]. Portul femeiesc descris cuprinde atât unele piese tradiționale, cât și altele influențate de producția

industrială. Cămaşa femeiască era bătrânească, cusută din pânză subţire, având pe mâneci diferite motive brodate cu fir metalic. Asemenea cămăşi au fost atestate şi în zona etnografică Camenca, situată în stânga Nistrului, păstrate actualmente şi în patrimoniul Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală[16]. În alte localităţi brodarea cămeşii cu fir metalic a fost mai puţin documentată, ceea ce nu exclude practicarea ei. Cu atât mai mult că în literatura rusă de specialitate de la începutul secolului al XX-lea s-au făcut specificări privind împrumutul acestei arte de către meşteriţele malorosiene de la cele moldovence. Pe atunci se încerca documentarea pe teren a broderiei cu aţă albă şi cu fire aurite, despre care meşteriţele din satele Klembovka şi Elaneţ, cele mai bune din regiunea Iampol, gubernia Poltava recunoşteau că bătrânele lor au învăţat a broda cu aceste materiale de la femeile moldovence[17].

Paradoxal lucru, dar tocmai broderia alb pe alb şi cea cu fire metalice (numite convenţional argintate şi aurite) - ambele cu un mare potenţial plastic, au fost treptat marginalizate de către tradiţie, în timp ce meşteriţele din alte grupuri etnice le-au asimilat şi dezvoltat. Mai târziu, din multitudinea tehnicilor de cusut bătrâneşti utilizate la confecţionarea cămăşilor, s-a dat prioritate cruciuliţei simple şi cruciuliţei duble, în detrimentul celorlalte, ceea ce a condus la uniformizarea motivelor ornamentale, implicit şi la cea a decorului cămăşilor.

Precizările privind încălţămintea sunt foarte necesare pentru reconstituirea tradiţiei, care n-a fost suficient cercetată în literatura de specialitate, la fel ca şi cea a gătelii capului. Drept urmare, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, dar şi în ultimii ani se observă exagerări vizibile în promovarea acestora ceea ce denaturează costumul popular în ansamblu. Exista în satele de atunci diversitate socială exprimată prin mijloace culturale, inclusiv prin port, încălţăminte. Preotul A. Smerecinski atenţionează asupra faptului că unele femei purtau papuci, iar iarna - cizme din piele de capră. În cadrul altui exemplu autorul subliniază că şi la sărbători, moldovenii umblă uneori desculţă, fără să se ruşineze. Dacă rutenii le fac observaţie, aceştia le răspund că e vară şi că e păcat să bătătoreşti iarba cu pantofii care opăresc picioarele şi fac bătături[18].

Diferenţele sociale sunt vizibile mai ales prin bijuterii. Atenţionează asupra acestor găteli şi autorul, atunci când descrie portul femeilor. Au la gât câteva şiraguri de corali, iar în urechi poartă cercei. Fetele poartă pe cap o găteală alcătuită din *parale* turceşti, amplasate simetric în raport cu faţa. Printre mărgelele de coral de la gât sunt prinşi ducaţi mari polonezi şi mici pandantive strălucitoare, încât atunci când se închină, se aude zângănitul lor metalic. Aceste podoabe sunt un însemn că părinţii lor au o stare materială bună. Iarna îmbracă deasupra cămăşii *cheptarul* şi *rochia*, peste acestea - blăniţa de cârlan, acoperită cu material cumpărat, iar capul îl împodobesc cu năframa[19].

În zilele obişnuite îmbracă o cămaşă şi *fotă*, suman sau cojoc şi cizme. Deasupra cămăşii poartă *cheptar* negru, iar femeile în vârstă – halat lung până la genunchi, din material pestriţ turcesc[20]. Dintre toate manuscrisele analizate în studiul nostru numai în acest text costumul popular este prezentat cel mai complex, dar şi cel mai reprezentativ în raport cu tradiţia vestimentară.

Preotul subliniază ca o trăsătură principală şi religiozitatea moldovenilor. În

pofida încercării uniaților de-a atrage populația la catolicism, ea nu s-a îndepărtat de principiile creştinismului ortodox răsăritean. Respecta posturile strict, cu excepția celui de vară, când consuma brânză şi unt ca să poată trage coasa. În schimb comunitățile posteau lunea, miercurea şi vinerea.

Într-un compartiment mic al lucrării autorul se opreşte cu precădere la etichetă. În timp ce se salută doi bărbați, cel mai mic sărută mâna celui mai în vârstă pe ambele părți, la început - deasupra, apoi - în palmă şi ulterior duce două degete spre frunte, în semn de adânc respect. Superioritatea rangului social este onorată în toate situațiile dialogului social. În ospeție se urmăreşte atent ca cel mai mare, fie numai cu un an, să nu şadă mai jos ca cel mai mic. Cei tineri nu trec drumul celor mai în vârstă, sau dacă din întâmplare, fără să observe, au şi trecut, se întorc înapoi şi aşteaptă să fie depăşiți[21].

Tot printre primele manuscrise, ca vechime, este şi cel despre locuitorii din ținutul Soroca, Basarabia, redactat la 10 februarie 1849 de către un autor rămas anonim[22]. Răspunzând la aceleaşi solicitări ale programei expediate de Societatea Geografică Rusă din Sankt-Peterburg, autorul arată că populația de bază a județului constă din moldoveni localnici şi „maloruşi, numiți în general haholi, veniți după alipirea Basarabiei la Rusia, în 1828 din Podolia şi Galiția Austriacă". Remarcă prezența redusă a lipovenilor şi, ca un bun observator, nu ezită să le surprindă chipul şi felul de-a fi: „Au părul capului frezat roată şi poartă barbă". „Sunt voinici, dibaci, răzbătători, harnici şi plini de viață"[23].

Ca şi alți autori, recunoaşte ca semn principal al identității culturale graiul. Totodată semnalează în comunicare realizarea unui prim-pas către Celălalt, către Străin. Moldovenii vorbesc limba lor maternă, înțeleg limba celor veniți, pentru că au întreținut mereu relații cu ei. Aceştia, la rândul lor, vorbesc moldoveneasca cu un accent sesizabil[24].

Bărbații poartă iarna cojoc de oaie, manta din suman țărănesc, cizme simple şi căciulă de cârlan. Vara îmbracă un fel de caftan din pânză de casă, numit *anterie*, încinsă cu un brâu unicolor, țesut în condiții de casă, pe cap au căciulă de cârlan şi sunt încălțați cu cizme.

Din descrierea îmbrăcămintei femeieşti se poate observa că portul tradițional rămâne să funcționeze mai îndelung în uzul cotidian, iar cel de sărbătoare a încorporat piese din sfera alterității culturale. Astfel, conform observatorului, femeile poartă în zilele obişnuite *catrință*, „o piesă dreptunghiulară țesută acasă din lână neagră". Iar la sărbători au rochii de cit şi sunt încălțate în papuci. Bătrânele îşi înfăşoară capul cu o pânză mare numită *năframă* pe care o poartă permanent şi iarna şi vara. Atunci când trece în revistă activitățile proprii femeilor, aminteşte despre țesutul covoarelor, a pânzei pentru confecționarea hainelor şi a năframelor - „ştergare din in, cu motive ornamentale de bumbac, pentru acoperirea capului femeilor". Cele tinere îşi leagă capul cu broboadă de bumbac. Fetele sunt şi mai predispuse către împrumuturi. „Umblă cu capul gol, având părul împletit în cosiță, poartă *sarafane* scurte crețe, *cațaveici* din blană de pisică, acoperite cu stofă cumpărată"[25].

Autorul descrie atent obiceiul nunții, desfăşurarea căruia, la fel ca şi a celorlalte

obiceiuri ține de respectarea etichetei, în mod exclusiv. Reținem ca exemplu legământul din timpul logodnei, săvârșit cu ajutorul textului de cuvinte și al celui realizat de obiectele rituale. În timpul legământului fata pune pe masă o *năfrămiță* albă, având motive ornamentale brodate cu lână sau cu mătase și inelul. Iar flăcăul așează pe năfrămiță bani, după posibilitate, și inelul. Apoi, ca zălog a viitoarei căsătorii, mirele ia năfrămița și inelul miresei, iar aceasta - banii și inelul mirelui, în semn de accepție a propunerii de căsătorie[26]. După legământ, tinerilor li se conferă statutul de mire și mireasă.

Un moment spectaculos, interesant ca simbolism oferă alaiul flăcăilor din ajunul nunții, care umblă călări pe cai prin sat, invitând oamenii la petrecere. Precum se știe, nunta este un prilej de rivalitate continuă între vorniceii mirelui și ai miresei. Ca sătenii să-i poată deosebi, coada cailor vorniceilor din partea mirelui era liberă, iar ai miresei au coada legată strâns[27].

În timpul sărbătorilor obișnuiesc să umble în ospeție unul la altul și să facă mici ospețe. Iar flăcăii din sat adună bani, angajează muzicanți și organizează dansuri de la amiază până seara în casa unui gospodar, unde vin și fetele invitate. Muzicanții sunt cel mai des țigani și cântă la vioara, cobza și fluier[28]. Așa cum au demonstrat atestările ulterioare de teren, petrecerea dansantă a tinerilor în casa unui gospodar este specifică satelor din partea nordică a spațiului nostru cultural. E o formă redusă a jocului (horei) satului, la care participau doar tinerii. De regulă flăcăii solicitau pentru joc o locuință nouă, aflată în proces de finalizare. Dansând în casa mare a acestei locuințe, ținerii bătătoreau podeaua de lut (josul casei), conferindu-i rezistență pentru totdeauna. Însă, pentru că această practică era destul de răspândită în secolele trecute, trebuie s-o percepem în totalitatea relațiilor, inclusiv a celor simbolice, la fel de importante pentru societatea tradițională, ca cele practice. Petrecerea tinerilor se înscrie în ritualul culturalizării spațiului preluat de la natură de către gospodari prin construirea casei. Din perspectiva gândiri magice dansul, veselia, capacitatea tinerilor de a renova totul trebuiau să contamineze spațiul nou, să-l programeze benefic pentru viața familiei.

Manuscrisele de la Academia de Științe a Ucrainei din Kiev merită să fie valorificate și din considerentul că descrierea geografică și etnografică a satelor basarabene a fost realizată într-un an - 1884. Sincronic în ele au fost surprinse realități ce pot fi comparate după mai multe criterii, încât în final să se poată sesiza mai ușor unitatea și diversitatea proceselor culturale. Peste ani s-a făcut referință la aceste texte, în funcție de obiectivele urmărite de cercetători. Respectiv au fost selectate și interpretate anumite fapte culturale, mai relevante, după noi, destul de puține comparativ cu multitudinea existentă. Nici în studiul de față nu vom reuși să le evidențiem pe cele mai principale. Volumul lui redus nu ne permite să radiografiem toate informațiile. Ne vom referi la câteva dintre aceste manuscrise, în măsura în care justifică problematica cercetată. Ne-am dori ca cel puțin în acest mod să contribuim la sporirea interesului față de aceste texte.

La 72 de ani de la anexarea teritoriului dintre Prut și Nistru de către Imperiul Rus, populația autohtonă „înlocuia puțin câte puțin portul național cu cel rus, mult mai comod", în opinia învățătorului din școala parohială Unțești, județul Iași, rusofon

şi el[29]. Au rămas fideli vestimentaţiei tradiţionale câţiva bătrâni. Vara bărbaţii poartă cămaşă lungă şi pantaloni din pânză albă de casă. Iarna deasupra îmbracă *minteanul* şi *cojocul*. Pe cap au *cuşmă* de oaie şi iarna şi vara. Toţi – şi bărbaţii şi femeile sunt încălţaţi cu cizme. Tinerii au o ţinută mai cochetă. Flăcăii poartă surtuc, în croiul rochiei fetelor se observă orientarea spre modă, deşi deseori de sub poalele la modă se văd picioarele desculţe. În sat locuiau răzeşi şi ţărani, casele cărora nu se deosebeau mult. În schimb cei avuţi, când se duc la biserică, îmbracă hainele cele mai scumpe. Chiar şi în luna iulie poţi vedea oameni îmbrăcaţi în cojoc de oaie (în sens de *bondiţă*?), acoperit cu stofă de suman[30].

O altă informaţie preţioasă ţine de obiceiul înmormântării. Bărbaţii rudă cu răposatul din ziua morţii şi până în cea a înmormântării aveau capul legat cu alb. Actualmente acest obicei este practicat doar în satele din Josul Prutului. Deci obiceiul semnalat în centrul Basarabiei ar putea forma limita de sus a ariei lui[31].

Atrăgea atenţia străinilor şi modul de comunicare între membrii familiei şi cei ai comunităţii săteşti. Numai copiilor mici li se adresau cu apelativul *tu*. Soţii se numeau între ei *mata, dumneata*. La fel se adresau în familie şi către copii mai în vârstă. Mai mulţi autori au remarcat acest model comportamental, care se deosebea prin nivelul înalt al mobilizării etichetare de cel rusesc, la acea vreme mult mai simplu în sânul familiei. În viziunea învăţătorului moldovenii sunt neîncrezători şi introvertiţi, au simţul subtil al mândriei, nu iartă ofensele, deşi rar le răzbună. În familie şi cu cei apropiaţi sunt amabili, ospitalieri şi comunicativi. În discuţii manifestă perspicacitate şi judecată sănătoasă, sunt înzestraţi cu inteligenţă şi receptivi[32]. Continuăm acest portret psihologic cu ajutorul descrierii altui sat – Puhăceni, judeţul Bender. Locuitorii Puhăcenilor, şi ei răzeşi, sunt văzuţi de autorul manuscrisului, învăţător, cunoscător al culturii ucrainene, drept oameni sănătoşi, puternici, conştienţi de puterea lor. Totodată, le place să se laude, ţin morţiş la propria părere şi nu iau în seamă reproşurile străine. Cei din alte localităţi sunt mai reţinuţi. Aceştia sunt categorici. Unele trăsături învăţătorul sătesc le explică prin prisma influenţei otomane. Astfel face prezumţia că, dacă nu despotismul robiei îndelungate, cel puţin, spiritul acelor vremuri a marcat pe chipul ţăranului o tristeţe profundă şi a cultivat în sufletul lui multe vicii ale înjosirii, precum este servitutea faţă de cei cu statutul înalt şi despotismul faţă de cei ierarhic mai jos. Calităţile enumerate mai sus sunt manifestate în relaţie cu ultimii, dar în comunicarea cu cei din vârful ierarhiei sunt în totalitate de acord cu ei sau tac, nu-şi exprimă părerea[33]. În comparaţie cu alte sate locuitorii de aici trăiesc în belşug. Din primăvară până toamna târziu când muncesc pe câmp sunt altfel decât iarna, când stau acasă şi consumă vin. Autorul avea probabil convingeri narodniciste, căci insistă asupra dependenţei exagerate a celor mai săraci faţă de cei mai bogaţi[34].

Reţinem, de asemenea, câteva detalii semnificative din îmbrăcămintea satului Năduşita, care la fel ca în alte localităţi, suportase mutaţii vizibile la acea vreme. În descriere sunt semnalate distincţii sociale exteriorizate prin vestimentaţie, diferenţe între portul de sărbătoare şi cel cotidian. Costumul bărbătesc pentru timp răcoros consta din căciulă pe cap, jiletcă, pantaloni, cojoc (învelit cu stofă simplă sau de suman). De ploaie şi lapoviţă se apărau cu *burca*, un fel de manta-suman (cu glugă, adăugăm noi). Erau încălţaţi cu cizme.

Vara purtau pălării şi şepci, o scurteică încinsă cu brâu lat de diferite culori. Femeile se îmbrăcau iarna în blană cu guler de vulpe, erau încălţate în cizme, iar vara în papuci[35].

Portul cotidian al bărbaţilor îl constituie *cuşma* de oaie pentru acoperirea capului, *cămaşa* şi *izmenele* cusute din pânză rezistentă de casă. Unii dintre ei vara încalţă opinci (*otinşi*), iar alţii cizme. Şi vara, şi iarna deasupra îmbrăcămintei de la piele mai au o manta lungă. Pe timp rece alţii mai poartă şi *cojoc*, pantaloni de piele numiţi *meşini* sau *bernevici* – pantaloni largi din postav de casă. La sărbători flăcăii şi cei mai tineri dintre bărbaţii căsătoriţi se gătesc în pălării, surtuce din stofă bună, jiletcă şi pantaloni traşi pe deasupra cizmelor cu toc înalt. Iarna se apără de frig cu o haină de blană, acoperită cu stofă neagră. Portul cotidian al femeilor era lipsit de personalitate. Dintre piesele tradiţionale a fost amintită cămaşa albă din pânză de casă, peste care se purta fusta. În zilele de lucru, femeile umblau cu picioarele goale. În timpul sărbătorilor, dimpotrivă, ele erau foarte gătite. Cele bogate umblau în papuci eleganţi de piele şi vara şi iarna. Pe degete purtau câteva inele, la gât aveau mai multe salbe, iar în urechi – cercei mari[36].

Pentru că satul a fost întemeiat de locuitori veniţi din alte cinci localităţi basarabene şi consta din cinci mahalale, viaţa lui principală se desfăşura în cadrul fiecărei mahalale. Încheiau alianţe în cadrul căsătoriilor şi cumătriilor, sărbătoreau şi lucrau pământurile în cadrul fiecărei vecinătăţi, ceea ce contribuia la perpetuarea unui specific local „Toate datinile şi obiceiurile – generalizează autorul, - exprimă caracterul unui popor bun, ospitalier. Spre exemplu, scăldătoarea copilului, cumătria, nunta, înmormântarea, intrarea în casă nouă, sfinţitul fântânii ş.a. sunt însoţite de pâine şi sare. La toate aceste ocazii gospodarii cheamă musafiri şi-i ospătează”[37].

În târguşoare procesele interculturale erau destul de intense, cu atât mai mult că fiecare dintre ele avea un context istoric marcant. Manuscrisul despre târguşorul Hânceşti, elaborat de învăţătorul Ivan Jaţimirski, tatăl cunoscutului slavist Alexandru I. Jaţimirski este elocvent în acest sens[38]. Lucrarea este foarte complexă (are 26 p.) şi a fost realizată în spiritul documentării ştiinţifice. După prezentarea cadrului geografic şi istoric, autorul arată etapă cu etapă cum satul s-a transformat în târguşor, schimbându-se total sub raport economic, cultural, religios. Aceste schimbări s-au produs prin implicarea în viaţă comunităţii a nobilului de origine armeană Emanuil Manuk-Bey care a fost reprezentatul Porţii Otomane în timpul semnării Păcii de la Bucureşti din 1812, pe de o parte, şi agentul secret al Imperiului Rus, pe de alta, contribuind în definitiv la despărţirea spaţiului dintre Prut şi Nistru, numit mai târziu Basarabia, de Moldova istorică. În 1816 el a cumpărat aici mari proprietăţi latifundiare şi a stimulat atragerea unor comunităţi importante de armeni şi evrei.

Comportamentul comunicativ al principalelor grupuri etnice din Hânceşti a fost caracterizat preponderent din perspectiva neajunsurilor. Moldovenii sunt percepuţi ca introvertiţi, neîncrezători, răzbunători, nepăsători şi neiertători. Armeanul este considerat mândru, iscusit, ascuns, neîncrezător, leneş şi în cel mai înalt grad - lacom de câştig. Evreul este înţeles ca fiind viclean, linguşitor, lacom, neorgolios, rezistent, murdar şi laş[39]. Arată apoi caracterul patriarhal al relaţiilor de familie şi cel tradiţional al societăţii în ansamblu. Numai după ce deveneau gospodari (erau căsătoriţi, stăpâ-

neau proprietăți) bărbații începeau a se manifesta în viața socială a comunității prin participarea la alegeri. În timpul alegerilor se bucurau de privilegii cei mai în vârstă. De obicei locuitorii acceptau ceea ce hotăra obștea, pentru că depindeau mereu de ea fie la stabilirea mărimii impozitelor, fie la scutirea de ele, spre bătrânețe. Ofereau ospețe persoanelor influente, pentru a-şi asigura favorul acestora[40].

Învățătorul atenționează asupra accesoriilor vestimentare, ca fiind foarte importante în strategiile sociale de etalare a dominantelor, omițând prezentarea pieselor de bază, ce acoperă pielea corpului. „Bărbații vara poartă pălării de pâslă, de culoare sură sau neagră, sunt încinşi cu brâu lat de lână roşu sau verde la culoare, iar mai deasupra lui – cu o curea. Pe timp ploios sau cu ninsoare au cojoc sau manta sură şi cizme mari[41].

Printre puținii respondenți, autorul face deosebire între portul bărbaților căsătoriți şi cel al flăcăilor. Aceştia din urmă poartă: cojocel frumos brodat, uneori acoperit cu suman sur, sau palton din miel negru, acoperit cu suman negru, o jiletcă din aceeaşi pânză, iar la gât - o basma neagră de mătase, pe cap au căciulă de miel iarna, iar vara - pălărie de pâslă sură sau cafeniu-deschisă, sunt încălțați în cizme excelente[42].

Portul fetelor era la acea vreme înlocuit în totalitate cu piese de influență general europeană. Vara ele îmbrăcau rochii albe de cit cu volănaşe verzui, uneori ajustate la mijloc, sau purtau bluză cu fustă având diferite volănaşe. Pe dedesubt îmbrăcau fustă albă cu danteluță pe la poale. Această îmbrăcăminte era cusută de meşteri în ateliere, peste 10 la număr în acea vreme. Purtau papuci făcuți la comandă şi ciorapi albi. Iarna, în loc de haine de cit îmbrăcau haine de lână, cusute la croitor, palton cu căptuşeală, acoperit cu postav cafeniu închis. Din portul de altă dată se mai păstrase *cațaveica* pe bază de vată, învelită în suman albastru-deschis şi având de jur împrejur blană de vulpe. Femeile căsătorite erau îmbrobodite, iar fetele umblau cu capul descoperit. După ce generalizează pierderea tradiției vestimentare, arată că acoperământul vechi al capului a rămas doar în uzul femeilor bătrâne. Ele mai poartă fes roşu legat cu basmaua, ca să se țină mai sigur pe cap, iar deasupra - ştergarul tradițional din pânză albă[43]. Trebuie să apreciem importanța deosebită a acestei informații succinte, care demonstrează o reminiscență a portului nediscutată deocamdată în publicațiile despre tradiția portului popular al românilor de la est de Prut. Fesul ca piesă de port popular apare şi în alte manuscrise cercetate. Dar prezența lui în ansamblul feminin se cere abordată într-un studiu aparte, căci dezvoltă conexiuni complexe.

Autorul se referă şi la portul popular al armenilor care locuiau în număr impunător în Hâncești. Numai unul dintre ei purta costum armenesc: un caftan lung, asemenea reverendei preoțești, cu o bluză scurtă, cu guler vertical şi mâneci largi ca la rasă[44].

Manuscrisul tratează şi alte aspecte ale etichetei populare, inclusiv formele de salut în societatea tradițională. Formele verbale de salut şi de rămas bun nu s-au schimbat până în prezent. Despre formele nonverbale scrie că, atunci când se întâlnesc două femei, cea mai tânără sărută întotdeauna mâna femeii mai în vârstă, chiar dacă nu sunt rude. Arată apoi că la mesele festive întâi se aşează bărbații, iar după ei şi femeile. Apreciind că moldovenii respectă mai multe obiceiuri, imposibil de descris în termenii

manuscrisului, autorul acordă atenție celor mai importante, în viziunea sa[45].

În contextul dispariției mai multor simboluri culturale și asimilarea altor elemente mai puțin semnificative, trezește interes păstrarea obiceiului de invitare la nuntă. Duminică dimineața aleșii mirelui călări pe cai, cu plosca de lemn plină cu vin, atârnată peste umăr, iar în altă mână cu un colac, umblă prin localitate și invită gospodarii, întreaga familie la nuntă, cu excepția celor care nu au fete sau flăcăi de căsătorit. Fiecare poftit, gustând câteva gâturi de vin din ploscă, mulțumește pentru cinstea făcută și promite să vină la nuntă. Cinstirea vinului din ploscă avea conotații profunde la acea vreme. Obiceiul le-a păstrat până târziu în a doua jumătate a secolului al XX-lea, când plosca a început treptat să fie înlocuită cu vase din sticlă. Plosca este recipientul ce ține de lumea simbolică a bărbaților. Obiect de mare utilitate pentru bărbații porniți la drum (ciobani, militari, cărăuși, pelerini etc.), ea a fost inclusă și în atributele rituale ale imaginii vorniceilor, ca actanți principali ai nunții. A cinsti pe cineva cu vin din ploscă, însemna a-l aprecia, a-i demonstra respect deosebit.

Vestimentația miresei a fost descrisă foarte sumar. Ea purta palton, semn că nunțile erau jucate preponderent în perioada rece a anului, și cunună de flori pe cap. Autorul prezintă, între altele, o informație importantă privind condiția de abstinență a mirilor. Până la cununie ei se abțineau să mănânce sau să bea. Numai în a doua jumătate a secolului al XX-lea această interdicție a ieșit treptat din uz. Prezintă interes și descrierea celei de-a doua zile a nunții, când are loc intrarea tinerei în comunitatea femeilor căsătorite. Acestea se veseleau în timpul ospățului, cântau și spuneau strigături cu un conținut destul de pipărat, justificat de funcția inițiatică a segmentului ritual pentru tinerii căsătoriți. Reținem din manuscris și un alt detaliu relevant privind însemnele altui actant principal al nunții. Femeia care conducea nunta la nănași era legată cu un brâu roșu, trecut peste umăr și avea în mână colacul cu care anterior vornicelul a poftit oamenii la nuntă[46]. Utilizarea brâului roșu în cadrul nunții, pentru a desemna personajele principale ale ceremoniei apare frecvent și în nunta de la nordul republicii. Ne referim concret la obiceiul grupului de performeri numiți *turci* și care în unele sate au ca însemne principale câte un brâu trecut peste umăr, când sunt poftiți din partea miresei, și - câte două, când sunt reprezentanții mirelui. La capătul acestor brâie atârnă câte un colac, pe care trebuie să-l păstreze întreg până ajung la casa miresei, în pofida tuturor încercărilor celorlalți nuntași de a-l rupe[47]. Cu două brâie în cruce la piept și cu unul la mijloc erau legați *călușarii*, participanții la *Căluș*, dar și actanții de altă dată ai dramei populare *Malanca*. Generalizând această practică a etalării însemnelor, trebuie să înaintăm ipoteza că în evul mediu, brâiele au servit ca obiecte-însemn pentru desemnarea personajelor principale ale nunții. Mai târziu ele au fost înlocuite cu ștergare (prosoape) și panglici.

Continuând prezentarea manuscrisului din Hânceşti vom sublinia două momente ce vizează condiția podoabelor în ceremonialul înmormântării. Astfel, dacă răposatul a fost căsătorit, în timp ce este scăldat i se îmbracă pe deget un inel care apoi rămâne celui care spală mortul. Dacă moare o fată necăsătorită, pe cap îi așează cununa de nuntă, iar pe deget un inel, măcar din ceară. În opinia autorului aceste obiecte sunt expresia tinereții jertfite. Sunt amintite și alte însemne ale jelirii răposa-

tului. Apropiații se comportă așa, de parcă mortul ar vedea și ar simți tot ce se face pentru înmormântarea lui. Aminteşte și despre steagul alb, atârnat la streașina casei, semn că a murit un om; de faptul că nu se permite a mătura în casă în aceste zile, în semn de doliu; și de destinatarii cei mai indicați ai pomenilor – săracii, inclusiv de o reminiscență antică - masa de adio pe mormântul decedatului etc.[48]

Manuscrisul satului Gura Roșie (în original Gura Roși), județul Akkerman, relevă realități culturale ce ating doar în linii mari factologia cuprinsă în alte descrieri etnografice. Având o altă situație geografică – este situat în apropierea orașului Cetatea Albă – și din acest considerent și o altă structură socială, etnică, fiind descris de o autoare femeie – învățătoarea Evghenia Kovrila, acest text merită o analiză mult mai detaliată, decât vom reuși noi să propunem în continuare.

Aici trebuie să apreciem că prin elaborarea acestei lucrări învățătoarea Evghenia Kovrila este printre primele femei interesate de descrierea etnografică în cultura noastră. Peste mai bine de două decenii se va implica în această activitate o altă femeie – Ecaterina Kazimir, descendentă din familia nobililor Kazimir, care a fost printre inițiatorii și organizatorii Expoziției etnografice de la Edineț din 1902. A procurat de la femeile din satele de la nordul Moldovei mai multe obiecte valoroase de artă populară și le-a donat Muzeului Zemstvei Basarabene. Iar în anul 1907 a publicat un articol despre obiceiuri în cea mai prestigioasă revistă de specialitate - «Этнографическое обозрение»[49].

Revenind la manuscrisul satului Gura Roșie, trebuie să apreciem spiritul pătrunzător al autoarei prin care a reușit să accentueze dragostea și mândria exagerată a moldovenilor pentru îmbrăcăminte. Mai mult chiar, această atitudine s-a transmis și ruşilor care au început să conlocuiască în același sat. Învățătoarea a remarcat decalajul vizibil între casele mari împodobite cu obiecte de valoare (zestrea, covoarele, o duzină de haine și încălțăminte scumpă), pentru confecționarea cărora se consuma mult timp, multe mijloace, iar copiii mici umblau fără haine[50]. În legătură cu problema evidențiată trebuie să generalizăm că vestimentația copiilor este insuficient studiată în literatura de la noi. Conform tradiției, care se deosebea de la zonă la zonă, copiii începeau a purta diferite piese vestimentare asemănătoare cu a celor mari odată cu socializarea lor, adică după ce împlineau șapte ani. Li se coseau haine, pentru a putea umbla cu colindatul la Crăciun, Anul Nou și la alte sărbători care rezervau celor mici anumite roluri. Din mai multe semnificații actualizate prin comparația făcută de autoare, vom sublinia una relevantă pentru discuția noastră. După noi, bogăția zestrei în raport cu goliciunea copiilor, și prea multele sărbători practicate de comunitățile rurale, și tendința de-a miza pe bogăția vestimentației - toate sunt o expresie a felului de-a fi al sătenilor, o dovadă clară a diferențelor între cotidian și sărbătoresc. În societatea tradițională cercetată de noi aceste diferențe sunt vizibile și forța tradiției le păstrează. Miza pe sărbătoare este foarte mare. Deși au remarcat această atitudine toți cei care au cunoscut mai mult sau mai puțin realitățile socio-culturale ale secolului al XIX-lea, deocamdată fenomenul n-a fost explicat în literatura științifică. Lăsând această problemă pentru a fi cercetată într-un studiu special dedicat dihotomiei cotidian/sărbătoresc (ceremonial, ritual), vom avansa explicația că aspectele remarcate au o motivație comună. Ele demonstrează

că societatea este deschisă către *Celălalt* (către *Străin*), arată tot ce are mai bun, mai frumos, pentru a completa spiritul sărbătorii, depășind dificultățile cotidianului. S-ar putea ca greutățile surmontate în viața de zi cu zi să fie recompensate prin densitatea sărbătorescului.

O altă problemă semnalată de autoarea manuscrisului este capacitatea redusă de comunicare a copiilor înscriși la școală. Ea rămâne actuală și în zilele noastre, lipsa abilităților comunicaționale fiind remarcată și la alte grupuri de vârstă. Pe fundalul acestor reticențe comunicaționale excesul expresiilor indecente, al injuriilor deveneau și mai sesizabile[51]. Din descrierea obiceiului înmormântării reținem faptul că decesul este anunțat prin arborarea pe acoperiș a unei batiste albe, care flutură ca un steag, iar toți bărbații, rude cu mortul, umblă cu capul descoperit, chiar și pe frigurile cele mai aprigi, până când trupul decedatului este înhumat[52]. Aceste însemne se mai păstrează în practica rituală din spațiul Pruto-Nistrean și în zilele noastre.

Un alt tip de comunitate cercetată reprezintă satul Taraclia din județul Bender, a cărui descriere a fost făcută de învățătorul Bednarovski Fedor[53]. Conform memoriei folclorice, moldovenii locuiesc în sat din timpuri imemoriale, pe când fiecare familie putea să ocupe atâta pământ, cât putea ara. În 1850 aici s-au mutat cu traiul din satul Ruhotin, județul Hotin 28 de familii de ruteni, iar un an mai târziu din satul Mămăliga, același județ - 8 familii de moldoveni. La momentul redactării lucrării aici mai locuiau familii de țigani și evrei, într-un număr mic. Autorul identifică influențe lingvistice și comportamentale. Îi consideră pe localnicii nici prea energici, nici prea îndrăzneți, dar predispuși activităților pașnice. Uneori temperamentul lor sudic se manifestă prin porniri înflăcărate, răzbunătoare și orgolioase. Observă că le lipsește atracția față de munca fizică, predispunerea la sărbătoriri și capacități limitate pentru munca intelectuală. Nu li-i străină minciuna, ceea ce se întâmplă des când ești sărac, iată de ce e greu să ai încredere în cuvântul lor. Cele mai bune trăsături ale caracterului lor sunt: bunătatea, amabilitatea, ospitalitatea, compasiunea față de apropiați. Astfel, consideră că este păcat să ia plată pentru găzduirea peste noapte a drumeților, pentru masă și pentru hrana cailor. Dintr-o neînțelegere a gesticii localnicilor, critică prompt maniera bărbaților de-a se scărpina la ceafă sau de a-și netezi părul capului cu ambele mâini în fața oaspeților sau a superiorilor[54]. Cunoscând felul țăranilor noștri de-a se emoționa mai mult decât trebuie în fața Străinului și a celui cu un statut social superior, amintindu-ne reacțiile lor exprimate prin gesturi tipice, putem reconstitui ușor scena descrisă. În virtutea proverbialei ospitalități, țăranii și acum își scot căciula sau pălăria în foarte multe situații de etichetă, tocmai pentru a arăta respectul ce-l poartă Celuilalt. Dar pentru că la sfârșitul secolului al XIX-lea, atunci când au fost făcute notițele analizate ei purtau plete mari, este firesc să și le netezească, pentru a se face plăcuți celui cu care comunică. Aceleași gesturi le repetă și acum, când au părul mult mai scurt.

Învățătorul semnalează și alte comportamente esențiale ale etichetei tradiționale. Astfel sătenii se adresează între ei cu apelativul *mata*. Numai în relații cu cei de-o seamă, sau cu cei mici se utilizează adresarea *tu*. Sărută mâna preotului, altfel e păcat să n-o sărute. Mai mult chiar îl opresc din drum, pentru a-i cere binecuvânta-

rea. Sunt familişti buni, continuă autorul, şi preţuiesc valorile familiei. Puţini încalcă prescripţiile căsătoriei, iar dacă şi se întâmplă ca cineva să le ignoreze este tratat cu reproşuri şi dispreţ de ceilalţi membri ai colectivităţii. Astfel că numărul bastarzilor este neînsemnat[55].

Atrage atenţia la conduita enoriaşilor în biserică, aşa cum era înainte de-a fi afectată de influenţe ruseşti, mai târziu. În timpul serviciului divin bărbaţii stau în primele rânduri, lângă icoane, după ei stau femeile, iar aproape de uşile din spate stau fetele. Când primesc darurile sfinţite, întâi le iau bărbaţii, apoi - femeile şi la urmă - fetele[56]. Un asemenea amplasament este respectat actualmente în bisericile din Maramureşul istoric, dar şi în bisericile lipovenilor din Republica Moldova. În celelalte biserici din spaţiul Pruto-Nistrean s-a impus treptat principiul antitezei dreapta/stânga. Bărbaţilor le revine partea dreaptă a spaţiului din biserică, iar femeilor - cea stângă.

Sunt transparente relaţiile ce domină în viaţa privată a familiei şi sunt exteriorizate prin comportamente consacrate în etichetă. Tatăl, capul familiei, se bucură de toată cinstea şi respectul, iar soţia şi copiii i se supun întru toate. Soţul se adresează soţiei pe un ton familiar, ea, respectuoasă, îi spune întotdeauna dumneata. Când se felicită la marile sărbători ea îi sărută mâna. Copiii, în semn de respect, sărută mâinile părinţilor[57]. În societate bărbaţii se bucură de privilegii în faţa femeilor atât la ocuparea locurilor pentru odihnă, cât şi la masa ospeţelor[58].

Viticultura şi vinificaţia ca ocupaţii, cinstirea vinului în cadrul ritual şi alcoolismul ca problemă socială au fost vizate în mai multe lucrări dintre cele analizate, în funcţie de impactul lor asupra vieţii colective. Într-o singură lucrare se afirmă că tinerii se ruşinează să meargă la crâşmă (1848, judeţul Balta). În manuscrisul din 1889, redactat de Vl. Lobuncenko, dimpotrivă este şi o rubrică despre beţia la moldoveni. Autorul arată că locuitorii din judeţul Ismail şi Akkerman au plantaţii mari de vii şi rezerve de vin. „Băieţii şi fetele încep a bea vin de mici copii"[59]. Spre regret, beţia nu era calificată de localnici ca o lipsă de educaţie, ci pentru că cinstitul vinului era o componentă a tuturor obiceiurilor, forma stereotipuri, ce încurajau consumul de alcool. O concluzie notorie a învăţătorului este cea privind sporirea prestigiului băuturii. Ţăranii sărbătoresc mai multe zile în an în timpul cărora beţia devine ritual[60]. Merită atenţie şi descrierea înmormântării unui om bogat. Masa de pomenire durează de obicei 3-4 zile. La un moşier au pregătit şi dăruit 2 000 de colaci şi timp de patru zile au hrănit ţăranii săraci, iar la plecare le-au dat basmale negre (*testemel*)cu flori şi *opinci*[61].

De mare consistenţă informativă este manuscrisul satului Leuşeni, judeţul Ismail, locuit de moldoveni. Cămaşa bărbătească este lungă până la genunchi şi mai jos de ei, făcută din pânză groasă de casă în zi de lucru şi de bumbac subţire de sărbători. La gât este încheiată cu nasture sau legată cu găitane. Deasupra ei îmbracă *minteanul*, un fel de scurtă. Pantalonii sunt din material simplu, albaştri la culoare. Pe cap au căciulă neagră ori sură. Pe frig îmbracă deasupra *minteanului burca, cojocul* ori *sucmanul*, lung până mai jos de genunchi. Au şi iţari din pânză de casă.

Costumul femeiesc este alcătuit din cămaşă, fustă din cit, *sucman*. Iarna au mai multe fuste. Vara pe cap poartă basma albă. Bătrânele care nu lucrează la câmp poartă *fes turcesc*, peste el – *năframă*, care reprezintă o bucată de pânză albă, curată,

uneori lungă de trei arşini. Îşi învelesc capul cu năframa, fixând unul din capete ei la tâmplă. „Chipul bătrânei în năframă formează impresia de puritate morală, de izolare de cotidian”[62]. Femeile bogate umblă în cioboţele de atlas, suman negru sau cafea cu lapte ori scurteică, burnuz din stofă albastră fără clini, lung până la merişor, cu blană de vulpe. Pe cap poartă fes roşu.

Cele mai multe podoabe poartă fetele mari. În cosiţe au împletite cordele multicolore, flori prinse. Altele poartă părul strâns pe cap în plasă din aţă simplă neagră sau din lână. Miresele au pe cap ghirlandă aurită, ce cade liber pe spate[63].

Şi în satul românesc Hadgi-Abdul, vestimentaţia tradiţională era în proces de reevaluare. Costumul femeiesc îl mai purtau doar bătrânele. Cel bărbătesc de toate zilele s-a dovedit a fi mai conservator. Astfel bărbaţii aveau o scurtă, pantaloni largi de croi românesc, brâu roşu de lână şi pălărie de pâslă. Iarna umblau şi în cojoc, sumane cu găitane pentru a fi încheiate, mantale din suman şi căciuli de cârlan[64]. Din aceeaşi zonă etnografică face parte şi satul românesc Slobozia Mare, judeţul Ismail. Costumul bărbătesc era confecţionat în condiţii casnice. Cămaşa avea guler mic, răsfrânt, era brodată pe piept, pantalonii erau foarte largi, strânşi la mijloc, formând mai multe pliuri, încinşi deasupra cu brâu lat roşu sau verde. Au şi *ilic* din postav de suman negru. Portul femeiesc includea cămaşa cu mânecă dreaptă, scurtă, cu mai multe cute pe piept. *Ciupagul* era din material de lână sau brocard. Şorţul era ţesut şi brodat din lână în condiţii casnice, având decorul geometrizat. Principalele bijuterii sunt făcute din monete şi se numesc *lifturi*, pe care le poartă împreună cu mai multe şiraguri de mărgele. Atât femeile cât şi fetele au basmale numite *ciumbere*, având capetele brodate cu paiete strălucitoare legate deasupra capului. Unele femei căsătorite poartă pe sub broboadă şi fes *roşu*[65].

Concluzii

Analiza a cuprins fapte culturale din toate zonele etnografice ale românităţii răsăritene şi din localităţi diferite sub raport economico-administrativ (sate şi târguri), istoric (vechi, fortificate demografic sau mai târzii), etnic (omogene sau neomogene), social (constituite din diferite categorii - ţărani liberi, mazili şi răzeşi, ori din colonişti). Şi pentru că atât costumul popular cât şi eticheta sunt în strânsă dependenţă de aceste criterii am încercat în acest mod să luăm în considerare diversitatea manifestărilor rezultate. Modelul ideologic impus Basarabiei tot mai intens către mijlocul sec. XIX de către Imperiul Rus respecta logica decupării unei părţii teritoriale importante dintr-un întreg şi era, prin definiţie, defavorabil afirmării identităţii culturale, pentru că urmărea asimilarea etnică.

Orientarea către valorile culturii populare, animată de revoluţiile burghezo-democratice de la 1848, în acest spaţiu n-a avut aceleaşi finalităţi ca în alte ţări. Drept urmare, perioada conştientizării, promovării şi valorificării acestor constante ale culturii se va prelungi în spaţiul de la est de Prut mult mai îndelung decât în alte regiuni. Neasimilate suficient ca experienţă socială pe parcursul ultimelor două secole, ele au reapărut ca program în contextul definirilor identitare actuale.

Lucrările analizate vădesc diferitele viteze cu care avea loc abandonarea tradiției ca marcă etnică. Trebuie să facem o delimitare a fenomenelor. Modul tradițional de viață se va păstra în formele sale definitorii încă multă vreme, însă societatea nu mai miza firesc pe atributele identității etnice. Mărcile sociale, între care și costumul național, au fost trecute treptat în sfera pasivă. Păturile active ale societății (tinerii, maturii apți de muncă), cele care întreținеau funcționarea, respectiv vivacitatea însemnelor, au abandonat treptat costumul național (în fond costumul de ritual), de mare capacitate semiotică, în favoarea celui ce anunța să devină general european, lipsit de încărcătură simbolică. La sărbători tinerii purtau pe sub hainele influențate de modernitate, piese tradiționale. Deci cele de împrumut erau etalate pentru a reprezenta prestigiul social. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea portul tradițional mai era respectat de către bătrâni și de către grupuri profesionale, care în virtutea activităților economice utilizau piese de port consacrate.

Examinarea vestimentației rituale în contextul mai larg al etichetei și comunicării a permis identificarea ansamblurilor vestimentare specifice grupurilor de vârstă, celor sociale și profesionale, scoaterea din anonimat a unor găteli care marcau locul purtătorului în ierarhia socială. Reactualizarea acestor fapte culturale contribuie la reconstruirea tradiției vestimentare.

Referințe bibliografice

[1] LEROI-GOURHAN André. - **Gestul și cuvântul.** Vol. II. **Memoria și ritmurile**. București, Editura Meridiane, 1983. - P. 167.

[2] HASDEU Bogdan Petriceicu. - **Obiceiele juridice ale poporului român. Programa**. București, Edițiune oficială, 1878 (conține 400 de întrebări despre aspectele sociale și economice ale satului) și Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română // Arhiva Academiei Române, seria II, tom. VII, secțiunea I, 1884-1885, p. 21-34 (cuprinde 206 întrebări); DENSUȘIANU Nicolae. - **Chestionar despre tradițiile și antichitățile țerilor locuite de români** *(partea I. București, 1893; partea a II-a, Iași, 1895*). A se vedea și: MUȘLEA Ion. – BÂRLEA Ov. - **Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu**, București, 1970; FOCHI Adrian. - **Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu**. București, Editura Minerva, 1976.

[3] ЗЕЛЕНЧУК В.С. – *Ткачество и вышивка* // ЗЕЛЕНЧУК В.С., ЛИВШИЦ М.Я., ХЫНКУ И.Г. – **Народное декоративное искусство Молдавии**. Chișinău, Editura „Timpul", 1968; ЗЕЛЕНЧУК В.С. – *Основные типы традиционной молдавской народной одежды* // **Этнография и искусство Молдавии**, 1972. – С. 75-93; **Молдавский национальный костюм.** Автор техта и составитель В.С. ЗЕЛЕНЧУК. Chișinău, Editura „Timpul", 1985; BUZILĂ Varvara. - *Codul vestimentar: complex al inferiorității și dimensionare imaginară în spațiu* //**Probleme de educație și de instruire în învățământul artistic superior.** Universitatea de Stat de Arte din Moldova, Chișinău, 2002. - P. 70-73; PALIȚ-PALADE Iulia. - **Portul popular din Republica Moldova.** Chișinău, 2003; BUZILĂ Varvara. – *Portul popular – marcă a identității culturale* // **Folclorul și contemporanietatea. Conservarea, revitalizarea și valori-**

ficarea culturii tradiționale. Chișinău, 2006. - P. 21-31.

[4] Actualmente Institutul Manuscriselor, Arhiva Ştiinţifică Centrală a Academiei de Ştiinţe a Ucrainei. **Описание населенных пунктов Бессарабской губернии**. Архив Одесского Общества Истории и Древностей, Ф. V; Д. 637-703.

[5] Arhiva conține mult mai multe manuscrise, dar din ele le-am selectat pe cele care au referință la cultura noastră și sunt arhivate în fondul D15.

[6] A se vedea: MATCOVSCHI Alexandrina. – *Din preocupările folclorice ale Societății de Istorie și Antichități din Odesa* // **Limba și Literatura Moldovenească**, 1977, nr. 1; ЛУКЬЯНЕЦ О. С. – **Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX- начале XX в**. Кишинев, 1986. – С. 12-14.

[7] ЯЦИМИРСКИЙ Иван. - *Местечко Ганчешты.* 05.03 1884 г. **Описание населенных пунктов Бессарабской губернии**. Архив Одесского общества истории и древностей, Рукописный отдел, Центральная научная библиотека Академии Наук Украины. Фонд V, nr. 672.- С. 16.

[8] LEROI-GOURHAN André. – *Op. cit*., p. 168.

[9] СКАЛИЦКИЙ Иван. – *Село Пугачены Бендерского уезда***.** 20 februarie, 1884. **Описание населенных пунктов Бессарабской губернии**. Архив Одесского общества истории и древностей, Рукописный отдел, Центральная научная библиотека Академии Наук Украины. Фонд V, Nr. 675. - P. 19.

[10] Богатырев П.Г. – *Магические действия, обряды и верования Закарпатия* // **Теория народного искусства.** Москва, 1971. - С. 184.

[11] ЦИВЯН Т.В. – *К некоторым вопросам построения языка этикета* // **Труды по знаковым системам.** Тарту, 1965, Г. 2. - С. 144; БАЙБУРИН А. К., ТОПОРКОВ А. Л. – **У истоков этикета. Этнографические очерки.** Ленинград, 1990.

[12] СМЕРЕЧИНСИЙ Алексей. – **Географическое и Этнографическое сведение о южной части Балтскаго Уезда и жителях оной Молдаванах.** Архив Русского географического общества. 1848, Санкт-Петерсбург, XXX. 32, nr. 138. - С. 77.

[13] *Ibidem,* p. 22.

[14] *Ibidem*, p. 23.

[15] *Ibidem*, p. 23-24.

[16] În ea intră: or. Camenca, satele Podoima, Podoimița și Valea Adâncă. Din aceste localități au fost colectate 18 cămăși brodate cu fir metalic.

[17] **Кустарная промышленность России. Женские промыслы в очерках С.А. Давыдовой, Е.Н. Половцовой, К.У. Бернсь и Е.О. Свиридской.** СПб, 1913. - С. 273.

[18] СМЕРЕЧИНСИЙ Алексей. – *Op. cit*., p. 26.

[19] *Ibidem*, p. 25.

[20] *Ibidem*, p. 24.

[21] *Ibidem*, p. 32-33.

[22] **Этнографические сведения о жителях Бессарабской области, Сорокского уезда,** 10.02.1849. Архив Российского географического общества, III, 8, nr. 201. – С. 2.

[23.] *Ibidem*.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*, p. 4

[26] *Ibidem*

[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*, p. 7.
[29] ТАРАНТАЕВ К. - *Описание селения Унцешть, Ясского уезда.* **Описание населенных пунктов Бессарабской губернии**. Архив Одесского Общества Истории и Древностей, Рукописный отдел, Центральная научная библиотека Академии Наук Украины. Фонд V, nr. 687. - С. 4.
[30] *Ibidem*.
[31] Din rezultatele cercetărilor de teren: Colibaşi, Câşliţa Prut, Brânza, Văleni, Giurgiuleşti, raionul Cahul.
[32] ТАРАНТАЕВ К. – *Op. cit*., p. 2.
[33] *Ibidem*, p. 3.
[34] *Ibidem*, p. 3, 7.
[35] *Ibidem*, p. 9.
[36] *Ibidem*, p. 10.
[37] *Ibidem*, p. 11.
[38] ЯЦИМИРСКИЙ Иван. – *Op. cit*.
[39] *Ibidem*, p. 6.
[40] *Ibidem*, p. 12.
[41] *Ibidem*, p. 17.
[42] *Ibidem*, p. 15.
[43] *Ibidem*, p. 16.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*, p. 17.
[46] *Ibidem*, p. 19-20.
[47] Informaţii de teren din localităţile: Dânjeni şi Lencăuţi, raionul Ocniţa; Larga, raionul Briceni; Obreja Veche, raionul Făleşti şi Negrea, raionul Hânceşti.
[48] ЯЦИМИРСКИЙ Иван. – *Op. cit*., p. 20-23.
[49] КАЗИМИР Екатерина П. - *Из свадебных, родинных и похоронных обычаев Подольской губернии* // **Этнографическое обозрение.** 1907. - С. 208-210.
[50] КОВРИЛА Евгения. - *Описание села Гура-Роши, Аккерманского уезда***.** 1 марта 1884. **Описание населенных пунктов Бессарабской губернии**. Архив Одесского Общества Истории и Древностей, Рукописный отдел, Центральная научная библиотека Академии Наук Украины. Фонд V, nr. 680. - С. 4.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*, p. 7.
[53] БЕДНАРОВСКИЙ Федор. - *Тараклия, село Бендерского уезда.* 22 мая 1884 г. **Описание населенных пунктов Бессарабской губернии**. Архив Одесского Общества Истории и Древностей, Рукописный отдел, Центральная научная библиотека Академии Наук Украины. Фонд V, nr. 674.
[54] *Ibidem*, p. 3-4.
[55] *Ibidem*, p. 9-10.
[56] *Ibidem*, p. 10 avers.
[57] *Ibidem*, p. 9.
[58] *Ibidem*, p. 10.

[59] ЛОБУНЧЕНКО Вл. – **Этнографические сведения о молдованах.** 28 октября 1889. Архив Института Этнологии и Антропологии им. Миклухо-Маклая, № 193. - С. 2.
[60] *Ibidem*, p. 9.
[61] A se vedea şi: BUZILĂ Varvara. – *Obiceiul cinstirii vinului la moldoveni* // **Tiragetia**, tom. XV, Chişinău, 2006. – P. 488-498.
[62] *** **Сведения на вопросы Императорского общества любителей естествознания антропологии и этнографии.** Архив Института Этнологии и Антропологии им. Миклухо-Маклая, D 15. - С. 7-8.
[63] *Ibidem*, p. 8.
[64] *** **Ответы на предложенные вопросы Императорского общества любителей естествознания антропологии и этнографии.** Архив Института Этнологии и Антропологии им. Миклухо-Маклая, D 15. - С. 14.
[65] *Ibidem*, p. 22-32.

INEDIT MANUSCRIPTS FROM THE 19 CENTURY ABOUT THE POPULAR DRESS CODE

Abstract

This article brings information from manuscripts that are kept in the Archives of the Russian Geographical Society in St. Petersburg (1848, 1849), the Institute of Manuscripts from the Library of the Academy Sciences in Kiev, Ukraine (1884), and the Archive of the Mikluho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology in Moscow (1889) into scientific circulation. The topic of clothing etiquette is treated in the larger frame of etiquette and social communication in order to make relevant the relationships which they determine.

Towards the end of the 19th century, folk dress, as celebratory clothing, and as a mark of ethnic identity, passed even more into the passive sphere. Only the elderly continued to maintain its full functions. Meanwhile socially active groups (youth and working adults) wore traditional pieces underneath, and overtop - industrially produced pieces, marked by modernity and lacking the nexus of traditional symbolism. Due to many historical and socio-economic factors, this complex process unfolded at different speeds throughout Bessarabian settlements, being monitored by the Russian empire's ideology of denationalization and the inevitable rhythms of modernity.

Researching the manuscripts permitted the identification of some clothing pieces, and revealed ways in which the components of traditional clothing were integrated, which are very useful for reconstructing folk costume in Moldova.

Dr. conferenţiar universitar,
secretar ştiinţific MNEIN
vbuzila@hotmail.ro

ELEMENTE DE PORT POPULAR REFLECTATE ÎN CREAȚIA ORALĂ

Maria CIOCANU

Rezumat

Articolul de față pune în valoare locul și importanța portului popular în lumea sătească prin prisma creației literare orale. S-a ales acest segment esențial al culturii populare ținându-se cont de faptul că poveștile, legendele, basmele, cântecele epice și lirice, descântecele, textele legate de ritual etc. fac parte din mijloacele culturale păstrătoare de memorie colectivă, pe baza căreia se perpetuează o cultură. Alături de arta populară și obiceiuri, folclorul constituie cel de al treilea mare izvor informativ în cunoașterea trecutului, alături de fenomenele lingvistice și istorice[1]*. Propunem noi contribuții la cercetarea temei care, în virtutea extinderii sale, a fost abordată de mai mulți autori*[2].

Îmbrăcămintea, ca obiect de studiu al antropologiei culturale sau al etnologiei, este în general clasificată în funcție de părțile corpului pe care le protejează de intemperii sau pe care le investește cu semne, ținând de alcătuirea socială a grupului sau de valorile morale și estetice acceptate de acesta[3]. Sub aspectul funcționalității portul popular este grupat în: port de fiecare zi, port de sărbătoare și port ritual. În portul cotidian un rol dominant îl are funcția practică. În costumul de sărbătoare se reliefează funcția estetică, iar în cel ritual predomină funcția magică.

În același timp, indiferent de rolul funcțional, mai multe elemente ale costumului popular prezintă interes în plan semantic, deoarece sunt legate de simbolismul colportat de părțile corpului acoperite de aceste piese. În simbolistica generală este acceptată ideea că omul atinge cele trei nivele cosmice în felul următor: cel pământesc - cu picioarele, văzduhul - cu pieptul, nivelul ceresc - cu capul. Capul - culmea trupului uman, este elementul ce compune universul, ține de foc etc., simbolizează spiritul manifestat, poate fi comparat, după Platon, cu un univers. El este un microcosmos[4]. Gâtul ocupă și el un loc privilegiat în corpul uman, fie că reprezintă sediul vieții, al sufletului sau al frumuseții, iar urechea are un simbolism sexual[5]. Mijlocul, coapsele, piciorul, mâna, părul etc., sunt și ele privite în mai multe tradiții ca niște simboluri.

Haina nu este un atribut exterior, străin de firea celui care o poartă, ci, dimpotrivă, exprimă realitatea esențială și fundamentală a acestuia[6]. Un exemplu concludent al acestui simbolism îl întâlnim în *Cântarea mărgăritarului* din ***Faptele lui Toma***. Fiul împăratului își găsește în sfârșit un veșmânt minunat, împărătesc, făcut pe măsura lui, care corespunde întocmai *eu*-lui său adevărat, esențial, dincolo de aparențele înșelătoare[7]. Cămașa, una din piesele cele mai importante ale costumului popular, în mai multe culturi este considerată simbol al ocrotirii[8]. Brâul are conotații speciale legate de credințele privind sacralitatea și profanul corpului omenesc. Astfel, în religia creștină se spune că brâul coapselor înseamnă neprihănirea, iar brâul mijlocului – credința. Brâul este simbol de ocrotire și de putere, este simbol al unirii strânse. După ***Biblie*** șalele simbolizează putința și puterea, dar și dreptatea. Iată de ce anumite canoane călugărești îi silesc pe monahi să doarmă îmbrăcați și cu șalele încinse de o cingătoare[9].

Ca piesă vestimentară brâul este asemuit cu cercul sau şarpele încolăcit, semnificând fidelitatea, forţa, curajul şi prestigiul. Comportă o pregătire pregnantă pentru îndeplinirea unei înalte misiuni[10].

În pieptănătură şi în diferite acopereminte pentru cap se regăseşte întreaga simbolistică a părului. Simbolismul buclei ţine de cel al cingătorii, al nodului şi al legatului. Bucla închisă înseamnă autoapărare, ea ocroteşte pe cel ce o poartă. Deschisă – prevesteşte o eliberare[11].

Podoabele populare au făcut parte integrantă din ansamblul vestimentar. Colierele se aplicau femeilor sterpe pentru a le reda fertilitatea[12]. Inelul prezintă modelul redus al cingătorii protectoare. La creştini inelul simbolizează legătura creştinească, liber acceptată. Primii creştini purtau inele după exemplul păgânilor. Cerceii sunt purtaţi în toate ariile culturale, având semnificaţii speciale, cum ar fi simbolica sexuală şi de fertilitate a pământului[13]. Încălţămintea afişează simboluri de afirmare socială şi de autoritate.

După prezentarea acestui cadru general al semnificaţiilor îmbrăcămintei, în cele ce urmează vom analiza rosturile anumitor elemente din portul popular reflectate în literatura orală, mai puţin cercetată de alţi autori. Sub aspectul semnificaţiei reprezentărilor trebuie să avem în vedere faptul că haina corespunde în cele mai diverse împrejurări purtătorului. În imaginaţia populară piesele de port apar într-o împletire a elementelor reale cu cele fanteziste. Una este imaginea vestimentaţiei ţărăneşti în lirica populară, de exemplu, şi cu totul în alt mod se prezintă eroii din basme, legende, colinde şi poveşti fantastice.

Cercetând unele straturi din fondul arhaic tradiţional al românilor, s-a constatat faptul că vestimentaţia zânelor din basmele populare (cămaşa, rochia, ia, năframa, brâul, cununa, inelul) comportă profunde semnificaţii arhaice, preluate din străvechile toposuri mitico-religioase şi valorificate în creaţiile epice sau riturile populare în calitate de simboluri magice[14]. Zânele din basmele populare sunt făpturi feminine supranaturale, pururea tinere, zvelte, orbitor de frumoase, purtătoare de forţe magice, benefice sau malefice, imaginate în detalii de ordin vestimentar. Valenţele divine ale veşmintelor se amplifică prin culoarea albă ce le conferă zânelor un statut sacerdotal sau lunar[15].

Eroii poartă haine miraculoase, cu rosturi magice, confecţionate din pânză de calitate, ţesute din fire de in fin, mătase scumpă, sunt brodate cu fire de argint, aur şi diamante. Stilul de prezentare a fastuosului reconstituie imaginea încărcată cu simboluri mitice, astrale, înfăţişând, de fapt, o antropomorfizare a cosmosului[16]. Spre exemplu, Ileana Cosânzeana deţine trei rânduri de haine cu ornamente simbolice precum cerul cu luna şi stele, câmpul cu florile şi marea cu spumele aurite de razele soarelui[17]. Ca să se salveze de o căsătorie incestuoasă Luna (Ileana Cosânzeana) este sfătuită să ceară de la mire (Soare) să-i pregătească o rochie cu cerul şi stelele imprimate pe ea[18]. Zâna Zorilor este îmbrăcată cu o haină luminoasă, în picioare având pantofi ţesuţi din fir de aur, cu câte o stea pe vârful fiecăruia. Părul său auriu, asemănător cu razele de soare, se revarsă în valuri bogate pe spate şi peste umeri[19]**.** În continuarea exemplificărilor: *Zâna poartă pe al său cap / Coroană de mare preţ,/ Şi pe trup un veşmânt alb,/ Fiind văpsite*

pe el / Ursitele omenești[20]**.** Cele trei fete de împărat poartă pe umere câte doi luceferi, în spate luna, în piept - soarele, iar de la brâu până la poale numai zale și parale, cercei de ghiocei, salbe de flori de tei[21].

Flăcăul din colinde are a purta un veșmânt lung până la pământ și zugrăvit: *Sus, mai sus de umerei,/ Scrişi îs doi luceferi, / Da mai jos, la pieptul lui,/ Scrisă-i steaua statului;/ Dar mai jos, la poale lungi,/ Scrisă-i marea cea tulbure,/ Tot cu nouă vălurele*[22]. Pruncul Iisus îi înfășat cu o față dalbă de mătase și *Cu scutic di urşunic-u,/ Pi la umeri cu luceferi,/ Pi la poali-u stelişoare*[23].

Deseori eroii sunt imaginați ca purtători ai unor elemente din ansamblul portului popular. Portretul al zânelor este completat din cizme roșii, brâie, cercei, inele, salbe, brățări, catrințe și ii. Cele nouă sfinte *șoimane* dintr-un descântec sunt: *Cu rochii negre-mpodobite,/ Cu salbe de galbeni gătite,/ Cu rochile rotate,/ Cu iile rourate,/ Cu sălbele pe chept lăsate*[24].

O reflecție revelatoare reprezintă portretul lui Făt-Frumos din Lacrimă. Aflat în perioada premaritală, el îmbracă haină de păstor, cămașă de borangic, țesută din lacrimile mamei sale, mândră pălărie cu flori, cu cordele și cu mărgele rupte de la gâtul fetelor de împărați, un brâu verde, în care își pune un fluier de doine și altul de hore[25]. În același context reproducem chipul pruncului Iisus: *Mititel / Îi mititel,/ Înfășat în bumbăcel,/ Învălit în flori de măr,/ Cu scufie / De dimie,/ Iar în cap cu comănac*[26]**.** Frumosul Bogdan din *Fabula fabulelor* este îmbrăcat, în loc de strai bărbătesc, cu cămeșă de melez *Ce pe la mâneci și piept / Aveau grele cusături,/ Cu sârmă și cu mărgean,/ Ce altițe se numesc;/ Și apoi l-au pregiurat / Cu fotă peste mijloc,/ Și coapsele i-au încins / Cu un colan foarte scump,/ Care sub piept se-ncheia / Cu două paftale mari / De aur leit;/ Iar în picioare i-au pus / Conduri cu călcâiul nalt.* Pe lângă toate, pletele îi sunt pieptănate și în gâțe împletite, iar la gât i se pune un gherdan din smarald și din rubin, ba chiar și urechile sunt *bortite* pentru cercei[27].

În poveștile fantastice eroii sunt îmbrăcați și țărănește: cu iți și cojoc, încinși cu chimire. Cei 12 Lei-Paralei, apărând în fața stăpânului, își țin cușmele în mână[28]. Cântecele de haiducie, voinicie și sociale includ imaginea voinicelului cu *cojocu-contăşăl,* cu *cușmă neagră de miel,* în *meșini și cojocel.* Alteori se observă idealizarea imaginii omului simplu. Astfel, oația de pețit are darul de a ne convinge că oștirea mirelui e încălțată *în ciubote, nu-n opinci,/ Că cine-n lume se înalță / Cizme roșie încalță*[29].

Alta este lumea personajelor malefice. În contrast cu frumusețea și rafinamentul vestimentar al personajelor purtătoare de forțe benefice sau divinizate de popor fetele și băieții, pe timp de secetă, se îmbracă în haine vechi și rupte și se stropesc unii pe alții sau și pe trecători, imaginându-și că-i stropesc pe strigoii care leagă ploile. La fel și strigoaicele, făpturi investite cu putere dezastruoasă, cu intervenție distructivă în viața oamenilor, sunt urâcioase, acoperite doar cu zdrențe. În foarte multe basme apare Statu-Palmă-Barbă-Cot, un personaj incitant, cu o barbă *de un cot cu trup cu tot*. Fermecătoarele își îmbracă victima în cămașă de broască sau de urât, o încinge cu brâu de urzici, ă încalță cu papuci de spini sau ciubote din piele de broască, pe frunte îi pune cununi de spini etc[30].

Foarte des eroinele apar în procesul de pregătire a vestimentației, una din

ocupațiile de bază ale femeilor. Colinda de fată cu motivul despre un bour care poartă între coarne un leagăn de mătase, redă acest moment. Fata de gazdă, șezând în acest leagăn, coase: *Guleraș tătâne-so,/ Brățăruș frățini-so,/ Proșchiraș la steag domnesc*[31]. O altă variantă vine să ne confirme acest moment: *Ia și-mi coasă naframiță,/ Năfrămiță de mătasă,/ Dintr-un mie dar ș-aleasă./ Ia și-mi coas-un guleraș-u,/ Guleraș tătâne-său;/ Ie și-mi coas-un prăstiraș-u,/ Prăstiraș drăgâne-său,/ Mi-o cusut și-o mântuit-u,/ La videalâ mi le-o scos-u*[32]. Aceeași îndeletnicire poate fi semnalată la descrierea Ilenei Cosânzene: *Țese Iana, dichisește / Și de nuntă se gătește./ Țese Iana, țese / In și cu mătase,/ Lui Soare cămașă / Fir / Cu ibrișin,/ Lui soare zăbun*[33]. Într-o altă variantă**:** *Pe raze de soare / Pe scursuri de mare / Țese Leana, țese / din in și mătase / lui soare cămașe*[34]. Haiducul se adresează către maica sa**:** *Scoală, maică, te gătește,/ Cu cotul, cu foarfeca,/ Să-mi croiești dulămica / Să-mi croiești o dulămiță verde ca frunză de viță,/ Că la vară-i răzmeriță,/ Să-mi croiești un comănaș / Verde ca frunza de fag*[35]. Într-un cântec de război mândra țese de zor la pânza deasă, că-i vine badea de la luptă: *Că-mi vine badea acasă./ Vine badea de la luptă,/ Cu cămeșa toată ruptă./ E ruptă de vânt și ploaie,/ Și de gloanțe din bătaie…*[36]

În lirica populară elemente de port caracterizează statutul fetelor de măritat și al flăcăilor de însurat. În această perioadă de maximă căutare a celui/celei potrivit/ potrivite la *suflet și la port,* între ei se înfiripează dragostea exprimată prin invocarea în versuri a mai multor însemne-simboluri. În mentalitatea satului tradițional, cu o structură de clasă diferențiată, vestimentația de sărbătoare este un indiciu esențial pentru fata care trebuie să iasă la joc. Cu o haină nouă și mai de calitate ea anunță comunitatea sătească că e gata de măritiș și că își pregătește hainele pentru bădița: *Mi-am făcut bondiță nouă*. Sau: *Ia-mi, tăicuță, papucei,/ Să mă duc la joc cu ei…/ Să mă vadă bădița / Iaca vezi că am basma,/ cusută de mâna mea / Și cămașă mi-am făcut / și catrință mi-am țesut*[37].

Continuând exemplificările observăm modalitatea stilistică de idealizare a personajelor aflate în perioada prenupțială. Cămășile sau iile sunt confecționate din pânză bună, din borangic, la fel și rochiile sunt scumpe, papucii sau ghetuțele din piele. Fata trebuie să poarte haina plăcută iubitului, care i se adresează: *Fă-ți rochița stânjenie,/ Să-mi fii dragă numai mie,/ Dar tu ți-ai făcut-o verde,/ Să-i fii dragă cui te vede / Și pestelcă gălbioară / Cine te-a iubi să moară.*

În unele zone etnografice românești fetele care ieșeau prima oară la joc trebuiau să încingă un brâu roșu, o componentă definitorie în cadrul riturilor de trecere a fetei de la o treaptă de vârstă la alta[38]. Pentru context recurgem la o mențiune legată de funcția erotică a brâului roșu: *Vai, săraca, mândra mea,/ Cu brâu roșu se-ncingea / Inima mi-o aprindea,/ Cu dragostea mi-o ardea*[39].

Flăcăii au și ei o ținută adecvată perioadei de curtare și de căutare a fetei bună de pețit: *Într-o zi de sărbătoare / Eu mi-am pus la piept o floare*. Flăcăul se evidențiază prin felul de a purta pălăria sau cușma. Bădița este: *Moldovean de viță veche,/ Poartă cușma pe-o ureche*. Semnalăm și alte versuri: *Cine vine-n deal la vie?/ Ionel cu pălărie,/ Pălăria-i de mătase,/ Intră la iubită-n casă.* În multe cântece de dragoste flăcăul poartă flori (vâzdoaga, trandafirul, busuiocul) la pălărie: *Pălăria lui pe cap,/ Parcă-s flori de*

diamant[40]. Florile atrag atenția flăcăului: *Nu ți-am rupt eu florile,/ Nici mărgăritare,/ Ți le-a rupt badea Ilie / Și le-a pus la pălărie*. Deseori florile sunt crescute anume pentru acest scop: *Câte flori pe deal, în sus,/ Toate cu badea le-am pus./ La-nflorit le-am adunat / Și lui badea i le-am dat,/ Să le poarte-n pălărie,/ Că-i frumos și-i șede bine*[41].

Folcloristul Teodor Burada, fiind într-o călătorie în satele moldovenești din regiunea Herson, menționa pălăria împodobită cu vâzdoage ce o purtau flăcăii ce aveau să se însoare[42].

A purta pană la pălărie este un obicei foarte vechi. Cronicarul Miron Costin, descriind nunta boierească, amintește acest element ca fiind obligatoriu pentru tinerii nuntași[43]. Mai aproape de noi este personajul druțian, bădița Toader, a cărui pălărie cu pană de păun le-a făcut pe multe fete din sat să-ți piardă mințile. Oricărui voinic îi stă bine în goana calului cu *pana-n cușmă* fluturând[44].

Ca să atragă dragostea fetei flăcăul recurge la schimbarea accentului vestimentației: *Frunză verde vișinele,/ De dorul puicuței mele / Am să mă-ncing cu curele;/ Cu curele mărunțele,/ Să moară puica de jele*[45]. Într-o situație mai complicată se află Chiriac din cântecul de glumă, care s-ar însura, dar n-are *guler la manta* și nici *cămașă subțire.*

Băsmăluța pusă în buzunarul de la piept sau prinsă în brâu de către flăcăul venit la joc este un semn înțeles de toată lumea, mai ales de fete, că el și-a găsit aleasa inimii. Dar nu numai la joc băsmăluța îl identifică pe băiat ca având o mândruță: *Gheorghiță cosea la grâu / Cu batista mea la brâu*.

Prezența băsmăluței în cântecele erotice constituie o dovadă semnificativă asupra rosturilor pe care le-a îndeplinit această piesă în viața satului tradițional. Fiecare fată avea la horă câte o batistă brodată. Flăcăii urmăreau să le fure - fiecare de la mândra lui. Odată ce un flăcău a apucat de batista unei fete, aceasta, dacă accepta să-i fie viitoarea soție îi ceda batista. Dacă nu – se isca ceartă, chiar luptă. El trebuia să-și caute altă fată. Se întâmpla ca flăcăul să aibă batista brodată în șezătorile de iarnă de o soră sau câștigată ca vornicel la nuntă. Pe unele erau brodate câte un nume subliniat cu o linie roșie sau câte un nume bărbătesc și unul femeiesc. Unii băieți aveau mai multe batiste acaparate prin diferite mijloace, explicația fiind că un flăcău poate arăta lumii că are relații cu mai multe fete[46].

Fetele primesc în dar anumite accesorii vestimentare cu un simbolism bine definit în relațiile de dragoste. În acest context amintim inelele, pieptenii, basmalele, cerceii și mărgelele, care dăruite de flăcăi fetelor, le împodobesc, dar, constituie în același timp o legătură între cea, care le poartă, și cel, care le-a oferit din dragoste. Cert este că în viziunea băieților fata trebuie să poarte astfel de podoabe, făcându-le mai atrăgătoare: *Fetele ni-s frumușele,/ La gât toate cu mărgele,/ Cu cercei și cu inele,/ Merg și eu la joc cu ele.* Sau: *Dragostea de unde-ncepe…/ De la gâtul cu mărgele,/ De la mâinile cu inele*[47]. Fata se destăinuiește: *Mi-a adus și o basma / Tot cu dragoste pe ea / Și un șirag de mărgele,/ Ca să mă mângâi cu ele*[48].

Mândruța care poartă mărgele *parcă ar fi cerul cu stele***.** Bădița cumpără cercei și mărgele cu un anumit scop: *Măriță, Măriță, tânără fetiță,/ Eu m-aș îndura și ți-aș cumpăra / Cercei și mărgele pentru mângâiere*[49]. Pe timp de război fetele sunt sfătuite:

Da voi fete-fetnegele,/ Nu vă purtați cu inele,/ Că-n Varșava-i mare jele[50]. Nu numai fetele poartă astfel de podoabe: *țăranca română din Basarabia iubește a se găti, e chiar cochetă, poartă inele, gâtul ei e plin de mărgele sau harmaz-hurmuz, mărgea de sticlă care imită mărgăritarul, precum poartă cercei. Acestea se poartă în zilele de sărbătoare*[51].

Totodată, obiectele primite de la flăcăi le obligă pe fete să-și respecte rolul de mândruță. A nu mai purta darurile echivala cu o respingere a flăcăului. E de înțeles drama sufletească a flăcăului, într-un fel trădat: *Mândro, eu ți-am dat mărgele / Și nu te mai văd cu ele./ Mandro, eu ți-am dat basma / Și nu te mai văd cu ea./ Mândro, eu ți-am dat cercei,/ Oare ce-ai făcut cu ei*?

Fetele răspund cu mare afecțiune băieților dragi. Într-o colindă pentru flăcăi fetele împletesc cununi din flori culese de ciobani: *Fetele-or luară / Și cununi or face,/ La flăcăi le-or dară,/ Flăcăi le-or luară / Și-ncă le-or purtară / Rar la zile mari*[52]. Petrecerea flăcăilor la armată include înmânarea băsmăluțelor: *Gheorghiță, când îi pleca,/ Să treci pe la poarta mea,/ Să-ți dea lelea o basma / C-o scrisoare scrisă-n ea./ Cu basmaua să te ștergi,/ Scrisorica s-o citești / La mine să te gândești*[53].

Într-un cântec de război fata insistă să-i dăruiască celui gătit de plecare: *Ionel, când îi pleca,/ Să treci pe la poarta mea,/ Ca să-ți dau și eu ceva./ Și să-ți dau o floricea,/ Ca s-o coși tu la manta*[54]. Fata, având flăcăul drag în armată sau la război, găsește alinare în cântece: *Înapoi, bade,/ De-i veni / Eu minteanul ți-oi blăni / Și cămașa ț-oi călca,/ Și batista ți-oi spăla/ …Și chica ți-oi netezi*[55].

Dragostea se cifrează nu numai în obiecte, ci și în exprimări metaforice, cum ar fi versurile ce vestesc dorul băiatului: *Dorul de la mândra mea,/ De-ași putea, l-ași semăna / Și l-ași face snop de grâu, / Să mi-l porți, mândro, la brâu*[56]. Identificăm încă o secvență de cântec în care fata îl așteaptă pe dragul ei: *Să-ți fie cămașa gata / Până-i termina armata,/ Cusută cu lacrimi grele / Și cu dorurile mele*[57].

Dacă ar fi cu putință, iubitul sau iubita s-ar transforma în lucruri ce ar atinge persoana dragă întru alinarea dorului: *M-ași preface după dorință / Piepten m-ași face cu mângâiere / Să-i netez părul fără durere*[58]. În cântecele de dragoste, la despărțire, fata îl roagă pe bădița care pleacă în armată s-o ia și pe dânsa: *De ți-e rușine cu mine,/ Fă-mă un brâu pe lângă tine*[59]. Această invocație de contopire a fetei în semnul brâului ne amintește de cântecul renumitei Sapho, unde fata dorește să se facă în brâu, rochie, oglindă, salbă, apă limpede pentru a fi în preajma iubitului[60].

În creația orală se insistă frecvent asupra părului, considerat podoaba fetelor, mândruțelor, puicuțelor, domnițelor, crăieselor, dar și a Feților-Logofeți, a feciorilor de împărați, a voinicilor. Eroii basmelor sunt frumoși, au părul de aur sau negru ca pana corbului: *Părul galben, abia creț,/ Peste tâmple stă răzleț / Și trecând pe după tâmple / Ca un văl de aur împle / Umerele și spinarea / Și întreagă arătarea*[61]. Zburătorul se arată din noaptea mare purtând stele în părul negru sau poartă *păr lung de aur moale*. Tânărul împărat din oratia de pețit are *chica neagră*[62]. Suscită atenția imaginea Ilenei-Zâne, care are părul galben și lung de ajunge până la pământ și pe spate râșfiirat ca peteala strălucește[63].

Prescripțiile impuse de tradiție interziceau părul scurt. Conform pravilelor, incluse în literatura religioasă din epoca lui Matei Basarab, se interzicea tunsul părului

la femei. Se cerea acest lucru doar în ritul de călugărire*, iar de va fi îndemnată așa de niscare drăcii, să-și tunză părul ei, să fie oprită de biserică și de priceștanie, un an să se pocăiască*[64].

În poezia lirică flăcăul cucerește fata prin felul cum poartă părul: *Măi Ioane, Ionele / Cu părul făcut inele.* Sau: *Ionel cu păr frezat / Peste pălărie dat,/ Taie-ți, Ionele, părul,/ Că mi-ai secat sufletelul*[65]. Voinicii din baladele de haiducie sunt pletoși și se mândresc cu părul purtat lung în semn de bărbăție. Una din cele mai adânci mâhniri ale flăcăilor, luați la oaste, este că disciplina militară îi silește să se despartă de podoaba firească a capului[66]. Recruții își deplâng chica tunsă: *Chicuşoară gălbioară,/ Cum te calcă sub picioare!/ Vină, mamă, și mi-o strânge,/ C-apoi mult urma i-i plânge*[67]. În alt cântec: *Şi la slujbă m-au luat,/ Chica mea mi-au retezat*[68]**.**

Pieptănătura desemnează mai multe semne distinctive: de vârstă, stare socială, stare civilă și de ceremonial. Părul purtat descoperit – semn al fecioriei, acoperit sau ascuns arată statutul de femeie căsătorită. În semn de doliu femeile poartă părul despletit. Reproducem câteva versuri expresive dintr-un bocet, în care mama îndurerată își deplânge feciorul: *Ş-a vini și sorâ-ta / Și când ți-a vide urma / A plânji și te-a boci,/ Păr galben a despleti*[69]. Din structura compozițională a baladei *Ilincuța* ne interesează segmentul în care Ilincuța decât să fie roabă a turcilor *Se aruncă în Dunăre / La soare că se uita,/ Gâță galben despletea / Și în Dunăre sărea,/ Apa lacom o înghițea*[70].

În perioada premaritală fata își împletește părul în una sau două cosițe, lăsate liber pe spate, o redare plastică ce întregește portretul ei fizic*: Mă dusei și eu la moară / Și-ntâlnii o fetișoară,/ Cu cosița gălbioară*[71]. Într-o colindă pentru flăcăi este imaginată fata cu *cosița groasă*. Ciobănașul de la munte are chica lungă și lui i-s *dragi fetițele, când le cresc cosițele*[72]. Obiceiul de a împleti părul în cosițe a fost menționat de Zamfir Arbore: *Fetele nu-ș acoperă capul…poartă părul împletit în cosițe, care cad pe spate sau sânt reținute de un pieptene, ornat cu o garofiță sau altă floare*[73]*.* Satul impune reguli de comportare bine stabilite. Flăcăul o atenționează pe fata, care încearcă să cocheteze încălcând aceste norme: *Mărioară de la munte,/ Nu purta părul pe frunte / Că-ți vor ieși vorbe multe.* Nu-și împletesc cozi numai fetele mari din *descântecele de sfinte*, în care boala este trimisă în spații tabuistice, neprielnice omului: *Pe sub pământ să vă duceți, Unde cocoș nu cântă…/ Unde fete mari / Cozi nu-mpletește*[74]. Și cei 12 Lei-Paralei, la porunca stăpânului îi trimit pe Arap Negru și cucoană în același *lăcaș-sălaș*, unde omul nu locuiește și *fată mare cosiță nu-mpletește*[75].

Importanța acordată părului este mare. Mândra este și mai dragă dacă-și prinde în păr flori vii. *Am iubit eu o nistreancă / Cu flori roșii la cosițe*[76]. Ileana Cosânzeana, întruchiparea frumuseții feminine, atunci când țese, poartă în cosițe o floare, care în imaginea populară cântă: *din cosiță floare-i cănta*, sau *rujă-i cănta*[77]. După obicei flori în păr poartă doar fetele: *Pân-eram eu fată-n păr / Puneam flori și calapăr*[78]. Descoperim, însă, că Ileana Cosânzeana, mamă a douăzeci și una de fete, este certificată ca având în păr o floare cântătoare[79].

Fetele poartă flori în păr la sărbători, la hora din sat și nicidecum pe timpuri de restriște. Elocvent în acest sens este un cântec de război, în care comandantul de companie se adresează fetelor din sat: *Cât îi noaptea el nu doarme,/ Ci tot scrie pe*

hârtie,/ Că are flăcăi o mie./ Şi scrie la fete-n sat / Să nu poarte flori pe cap,/ Că flăcăii tare zac;/ Să nu poarte flori în coc,/ Că flăcăii mor în foc[80].

În diverse situaţii cosiţa fetei este purtătoare de anumite semnificaţii, reprezintă un mod de a vrăji şi a stăpâni datorită deţinerii unei puteri magice. Cosiţa galbenă întregeşte portretul fetelor mari: *Nicolae tu, împărate,/ De n-ai avea noroc nici parte,/ Căci cu ochii în tunurele / Nu vezi lacrimile mele… Şi de plânge fata mare / Cu gâţi galbeni pe spinare*[81]. Cosiţele de aur ale fetelor frumoase sunt găsite pe jos, în calea eroilor din poveşti. Fiind ispitiţi de aceste lucruri, eroii le ridică, iar ele declanşează un şir de acţiuni. Eroul este obligat să găsească posesoarea acestor cosiţe[82]. Cosiţa include în sine simbolul virilităţii şi a vitalităţii, poartă puteri fertilizatoare: *Ia-mă, drăguţă, călare,/ Că eu unde-oi poposi,/ Din cosiţe-oi despleti,/ Iarba verde-a otăvi / Şi murgul ţi l-oi hrăni*[83].

Pierderea cosiţei, considerată o bogăţie, dar şi un însemn al fecioriei, deseori se acceptă ca un blestem sau o pedeapsă. Câteva versuri dintr-un descântec de deochi vin să confirme acest lucru: *De-o fi deocheat / De fată mare,/ Să-i cază coada / Din spinare,/ Să rămână cheală. De-o fi deocheat / De flăcău,/ Să-i cază chica / Să rămână chel*[84]. Călătorul străin Frasmus Heinrich Schneider (1713-1714) semnala obiceiul când fata *greşită* era tunsă sau trebuia să umble cu capul acoperit ca femeile[85].

Cosiţele fetelor au un rol deosebit în reglementarea relaţiilor de dragoste: *A jura dragoste în cosiţele copilelor este un obicei ţărănesc cunoscut şi întrebuinţat de toţi holteii câmpiilor şi ai munţilor noştri. Jurământul în cosiţele fetelor noastre înfăţişează ideea că şoaptele amoroase şi tainice pare se fac pe furiş la şezători, la scrâncioabe, la sărbători... Că de când o am luat-o/ În cosiţă i-am jurat/ Şi n-o las de lângă mine/ Şi s-o apăr de oricine*[86]. Într-o doină fata îl blestemă pe voinicul care a respins-o: *Să sensoare de 9 ori/ Să facă 9 feciori,/ Şi la urmă o copiliţă / Să-i fie de trebuinţă.../ Să-i care apă-ntemniţă/ Co-n ibric şi c-o cosiţă/ Şi să care cu cosiţa/ Păr s-a roade tortiţa*[87]. Cosiţa gălbioară *a fetei de la moară* este în mare pericol atunci când flăcăul amorezat invocă: *Rupe-i, doamne, cosiţa,/ Cum mi-a rupt ea inima.* Ca mai apoi să-şi schimbe rugămintea: *Lasă-i, doamne, cosiţa,/ Că de acu-i nevasta mea*[88].

În viziunea populară părul era investit cu puteri miraculoase. La mai multe popoare putere magică avea atât părul, cât şi acoperământul de cap, care, în acelaşi timp, erau marca vârstei şi a stării sociale. Trecerea de la o stare la alta putea fi însoţită de tot felul de primejdii, de aceea se efectuau mai multe practici de apărare. Astfel, în timpul nunţii mireasa purta vălul[89]. Călătorul străin Nicolo Barssi a remarcat un obicei, când mirele trebuia să ţină cuşma în cap pe parcursul nunţii[90].

Trecerea de la statutul de fată la cel de femeie din cadrul nunţii este indicată de schimbarea pieptănăturii şi acoperirea capului cu o piesă textilă, numită local *ştergar de cap, cârpă de cap, prosop de cap, pânzătură, zăbranic*, mai nou *basma.* Cântecul miresei, ca secvenţă ceremonială, conţine versuri ce transmit semnificaţia schimbării pieptănăturii şi acoperirii capului, semne care consfinţesc intrarea tinerei fete în rândul nevestelor: *Nănăşică, dumneata,/ Mă rog capu nu-mi lega,/ Cărările nu-mi scurta./ Sărmanele gâţişoare/ Cum se trag la legătoare,/ N-or mai vide vânt şi soare.* Continuăm exemplificarea cu un cântec de legat mireasa: *Plângi, mireasă, părul tău/*

Milă de la tatăl tău,/ Plângi, mireasă, cosița/ Milă de la mama ta[91]. Încă o variantă: *Leag-o, leag-o-n legătoare,/ Că de azi nu-i fată mare / Sărmăneii zulufei,/ Nu-ți mai vedea voi flăcăi / Și, sărmane perișor,/ N-ai să mai vezi tu flori*[92]. Din acest moment femeia nu mai avea dreptul să poarte capul descoperit. Se credea că nerespectarea acestui obicei putea să atragă asupra membrilor comunității urmări nefaste. Printr-o formulă plastică este identificată și noua stare socială a mirelui: *Mirele ca un păun,/ Și-a legat capul de-acum*[93].

Căsătoria multașteptată apare și ea într-o formă poetizată: *Din armată badea vine,/ Să se cunune cu mine,/ Cunună mi-am pus pe cap,/ Cunună de spic bogat*[94]. Obiceiul de a fi împletite cununi din spice de grâu curat și din felurite flori de câmp la Duminica Mare de către fete și apoi utilizate la toate cununiile de peste an a fost menționat de folcloristul T. Pamfile[95].

În continuare ne vom referi la imaginea folclorică a cămășii și brâului, ambele integrate, într-un mod deosebit, sistemului de gândire a creatorului popular. Cămașa, una din piesele cele mai importante ale portului popular, este un simbol al protecției și este prezentă în toate riturile de trecere și ceremoniile de inițiere[96]. Acest simbol al cămășii posedă o conotație importantă din punct de vedere ideatic. Persoanele aflate în etapele inițiatice trebuie să treacă o purificare prin intermediul cămășii.

Femeia însărcinată, fiind urmărită în această perioadă de mai multe lucruri rele, trebuia să fie foarte atentă. După credința populară umbra proiectată de cămașa cuiva reprezintă sufletul-umbră al celui care poartă cămașa. De aceea era contraindicat să-și lase cămașa afară peste noapte pe gard, ca nu cumva vre-o femeie rea să-i configureze cu un cuțit umbra mânecilor proiectată pe pământ. În urma săvârșirii acestei practici copilul se năștea fără mâini[97].

Cămașa face parte din simbolistica încreștinării. La rodine se urează: *Să vă fie de bine, să trăiască părinții, să-l pună la cale și pruncul să fie sănătos, să primească cămeșa lui Hristos*[98]. La prima scaldă după naștere nou-născutul este îmbrăcat într-o cămașă, respectiv, de a tatei sau a mamei. La mai multe popoare exista obiceiul de a înfășura copilul la naștere într-o cămașă veche a tatălui, recunoscându-se în felul acesta până la botez, legăturile de sânge dintre copil și tată[99]. Pentru primul copil se coase o cămașă, pe care o poartă numai o lună. În aceeași cămașă sunt îmbrăcați atât cât îs mici și ceilalți copii *ca să trăiască bine, să se iubească unul pe altul dacă s-or face mari*[100].

Dacă moare copilul în mir, crâjma albă de la botez semnifică îmbrăcămintea lui de creștin pe ceea lume[101]. Sau un simbol al noului legământ la lumea îngerilor. La moartea copilului mic de până la 3 ani i se rup hainele până jos și se împăturesc marginile ca să poată zbura , pentru că el e fluture pe ceea lume[102].

Cămeșile de nuntă ale mirelui și miresei simbolizau unirea lor. Cămașa îmbrăcată de mireasă în prima noapte conjugală trebuia să poarte stigmatele castității. Nașa era persoana indicată să urmărească fenomenul consumat. Ea își dezbrăca fina de cămașă și o îmbrăca cu alta. Aducea cămașa învelită într-o basma roșie la masa mare, se urca pe un scaun și o arată la toată lumea, juca și cânta de bucurie că a fost fata cinstită. Soacra cea mare trimitea nurorile sau câteva femei la socrii cei mici cu cămașa să le ducă bucuria[103]. Cămeșile de cununie, la rândul lor, după nuntă, erau

păstrate toată viața. În această cămașă, după tradiție, urmau să fie îngropați.

O altă practică era legată de obiceiurile de înmormântare. Dacă soția celui decedat avea de gând să se recăsătorească, atunci descheia nasturii cămășii defunctului la gât și la brățări. Sau nu-l îmbunghia ca să nu-și lege cununia[104].

Cel mai frecvent cămașa apare în descântece, al căror limbaj uzitează atât formule orale, cât și diverse practici rituale incluzând o anumită recuzită. Formula introductivă a unui descântec de albeață concentrează poetic virtualitatea de puritate: *S-au sculat luni dimineața trei fete,/ Lăute, pieptănate,/ Cu cămăși albe-mbrăcate*[105]. În aceeași ipostază apar și alte elemente de port: *Unde vă duceți, voi, nouă fete,/ Curate, luminate,/ Cu fustele-n brâu ridicate*[106].

În multe descântece se observă includerea elementelor creştine. Astfel este invocată Maica Domnului, prin intermediul căreia se realizează însănătoşirea. Boala este asociată cu o cămaşă neagră. De exemplu, în dimineața zilei de Paşti, până la răsăritul soarelui, fetele îşi făceau de dragoste şi ursită, ducându-se la râu să se scalde sau să se spele, rostind: *Maica Domnului / Din poarta cerului / M-a auzit / Scară de aur a făcut,/ La mine s-a coborât ,/ De cămeşă neagră / M-a dezbrăcat*[107]. Deci, metaforic, cămaşa neagră reprezintă boala, fiind lepădată, în locul ei este îmbrăcată o cămaşă nouă prin curățenia ei şi tămăduitoare în acelaşi timp. La aceeaşi finalitate se ajunge într-un descântec de dragoste. Maica Domnului o îmbracă pe fată cu cămaşă de dragoste, o încinge cu brâu de dragoste, îi pune pe cap coroană de aur. Descântată în felul acesta, fata ajunge la joc, unde flăcăii o întâmpină cu cuşmele în mână şi cu paharele pline[108].

Poezia magică cuprinde descântecul de dragoste, în care fata porunceşte stelelor-bogostelelor să-i găsească persoana iubită cu orice preț: *În cămașă de moarte să-l îmbrăcați,/ În sânge să-l încruntați / Și la mine să-l porniți;/ Să nu poată bea,/ Să nu poată mânca,/ Pân-pe mine nu m-a vedea*[109].

Au fost atestate descântece la practicarea cărora femeia îmbrăca o cămaşă bărbătească, apoi o dezbrăca şi o punea între stative rostind: *Mă dezbrac de vrăjuri,/ Să se ducă diavolu-n munții cei pustii,/ De unde-s veniți,/ Și de unde-s porniți*[110].

Întâlnim cămaşa într-un descântec de dragoste, practicat sâmbăta de către fata dornică să fie iubită. Arunca cămaşa cea murdară rostind: *Ieşi şiumă înşiumată/ Că eu îs Călină înflorită.* Sufla de trei ori şi o îmbrăca pe cea albă curată[111]. În Banat, în dimineața Joii Mari, se lua o cămaşă şi o oglindă din casă şi se puneau la un pom verde şi tânăr, mai cu seamă la un păr, în aşa fel ca să răsară soarele peste ele pentru a le face bune pentru farmecele de peste an[112]. Tot în Banat exista obiceiul când fetele foloseau lumina de la slujba Învierii. Pregătindu-se să meargă la joc, ele treceau lumânarea aprinsă prin cămaşa îmbrăcată rostind rugămintea să fie luate în seamă la fel ca lumina văzută în ziua Învierii[113].

Z. Arbure menționa un mod eficient de aflare a ursitului, efectuat de fetele care în noaptea spre Sf. Ilie se duceau în locul unde creştea cânepa, îşi scoteau cămaşa, o tăvăleau prin cânepă, iar peste noapte, în vis îşi aflau ursitul tânăr sau bătrân[114]. Al. Zaşciuc nota obiceiul când fetele de Sf. Vasile înscenau semănatul cânepii lângă un gard, scoțând cămaşa de pe ele și trecând-o de trei ori peste locul respectiv îşi doreau

să-şi viseze norocul[115]. Practicile menționate mizau pe efectul erotic atribuit din cele mai vechi timpuri cânepii.

Fetele implicate în tot felul de vrăjitorii, cum ar fi omorul unei femei însărcinate cu scopul de a-i lua bărbatul, primeau drept canon de la preot să poarte o cămaşă din ceară arzând pe ele. Şi numai rezistând la un asemenea chin, aveau şansa iertării păcatului[116].

Cămaşa nouă era purtătoarea puterilor magice, înainte de a fi îmbrăcată trebuia agățată de uşă[117]. Cu ajutorul cămăşii noi, menită să fie îmbrăcată în ziua de Florii, se făceau *fermecătorii* pentru dragoste şi sănătate. Fetele o puneau sub pomii înfloriți împreună cu o oglindă, ca dimineața să cadă razele solare peste ele pentru amplificare magică[118].

Sacralitatea cămăşii este evidentă în legendele populare despre facerea anumitor lucruri de către forțele necurate. Legenda narează cum diavolul a făcut la cămăşile femeieşti frumoasele altițe: *dar nu ştia unde să le puie: cerca să le puie ba la picioare, ba pe trup. Dumnezeu a spus că la umere au să vie*[119].

În acelaşi context semnalăm originea altor elemente de port, cum ar fi, de pildă, încălțămintea. După o legendă bucovineană, dracul a făcut şi ciubotele. La început a făcut una, încerca să vâre amândouă picioarele. Dumnezeu i-a cerut ciubota, l-a rugat să-i mai facă una întocmai. Dracul i-a făcut şi Dumnezeu, spre uimirea diavolului, s-a încălțat[120]. Referitor la acest subiect în popor se spune că dracul a făcut ciubotele şi Dumnezeu opincile: *Du-te la biserică şi n-ai să găseşti nici un sfânt cu ciubote, da toți îs cu opinci, că-s buni la Dumnezeu*[121]. Autorul anonim le consideră fermecate, cu ajutorul lor eroul poveştilor fantastice se deplasează cu viteză mare, parcurgând distanțe mari.

Alteori cămaşa devine exponentul medierii cu jalea, cu drama sufletească prin care trece mama fiului plecat. Elocvent în acest sens este un bocet de mamă, în care descoperim o structură verbală de o mare adâncime: *Să-mi trimiți cămăşuica şi ți-oi spăla-o / Nu cu apă de la izvoare,/ Da cu ale mele lăcrimioare*[122]. Motivul spălării rituale a cămăşii are la origine practica arhaică de dezgropare şi primenire a mortului la şapte ani după deces. Dacă eroul liric ar găsi o modalitate de a scăpa de focul inimii, ar da şi cămaşa de pe el: *Cine jalea mi-ar lua,/ Eu cămaşa lui i-aşi da,/ C-o cămaşă mi-aşi mai face,/ Jale-n lume n-aşi mai trage*[123]. Subliniem simbolica cromatică a cămăşii într-un cântec ostăşesc: *Spală, mamă, ce-i spăla,/ Spală şi cămaşa mea./ De-i vedea c-an gălbenit,/ Să ştii, maică, c-am murit./ De-i vedea, că se-nălbeşte,/ Să mai tragi, maică, nădejde*[124].

Brâul face parte din categoria cingătoarelor folosite la încingerea mijlocului peste catrință la femei şi peste cămaşă sau pantaloni - la bărbați. Acest detaliu vestimentar cunoaşte mai multe reprezentări, creându-şi contexte speciale în cadrul anumitor categorii folclorice. Pornind de la realitatea că era *căutat de țărani, el, sprijinind mușchii lombari şi împiedicând turburările pântecului*[125], a fost un element de port foarte important. Românii îşi strângeau *mijlocul cu brâie de lână roşie sau cu chingi late de piele, țintuite cu bumbi de alamă,* crezând că *puterea omului e cu atât mai mare cu cât şalele sunt mai strâns legate cu cingătoarea*[126]. Această credință devine relevantă

în baladele cu voinici, feți-logofeți și zmei, care se iau la luptă apucându-se de brâie. Într-un cântec bătrânesc voinicul începe să-și piardă puterile, când în timpul luptei i se dezleagă brâul: *Auleu, Vidruşca mea / Auleu, drăguță rea,/ Vină de îmi leagă brâul,/ Că îmi ia viața Păunul*![127]. În balada ***Vidra*** brâul poartă aceeași semnificație: *Ei de brâie s-apucară / Și la luptă se luară / Zi de vară pân-in sară./ Dar Stoian mereu slăbea / Brâul lui se descingea,/ Vidro, puiculița mea, / Vin de-mi strânge brâul meu,/ Că-mi slăbesc puterile*[128].

Brâul este unul din componentele principale ale vestimentației sacrale din pasajul despre moartea zeului autohton al vegetației Lăzărel. Pregătirea ritualică a lui Lăzărel constituie o formă de inițiere echivalând cu re-nașterea personajului. Surorile l-au găsit mort: *Și frumos mi l-au gătit / Cu-antriu de cununie / Și cu brâu de salomie*[129].

Brâul de mărgăritare semnifică căsătoria lui Făt-Frumos de rând cu alte piese-simbol: *mirele își puse cămașa de tort de raze de lună, brâu de mărgăritare, manta albă ca ninsoarea*[130].

Făt-Frumos, blestemat să fie trei ani Rac-Răcușor, porc, șarpe sau cap de cal, își pune la încercare soția (pentru că i-a aruncat pielea în foc) să nu nască pruncul până nu va atinge chiar el cu mâna chinga de lemn ce urma să-i strângă mijlocul. În urma sentinței trei lacrimi cad pe brâul fetei, prefăcându-se în trei cercuri de fier. Ea se roagă să-i fie dezlegată cingătoarea magică: *Drag stăpânul meu, întinde mâna peste mine, cercul să plesnească, pruncul să se nască*[131].

Brâul din posesia Duminicii Mari face minuni de un neverosimil ponderat. Voinicul, primind astfel de brâu, îl aruncă peste o apă mare și, păşind pe el ca pe o punte, trece pe celălalt mal[132]. *Măicuța bătrână,/ Cu brâul de lână* reprezintă un motiv epic, structurat pe axa arhetipală viață-moarte[133].

Călătorul și oamenii bogați își ascund averea sub cingătoare: *Sub frunziș de ciritei,/ Unde trec turme de mei / Și mocani bogați în vite,/ Cu chimirele ticsite*[134]. Voinicii și haiducii își agață la brâu armele. În balada ***Boghian și Bârsan*** ultimul are la brâu șapte pistoale, cu *țăgili gălghioare*[135]. Voinicul din cântecul epico-eroic ***Balaurul*** se află în gură de șarpe:*Pân la jumătate,/ Că mai mult nu poate / De arme bogate,/ La brâu înțesate*[136]. Imaginea voinicului, înghițit pe jumătate de șarpe/balaur, este legată de o experiență inițiatică, ce se referă la Taina Botezului, iar brâul de arme magice protectoare semnifică crucea – simbol al tradiției creștine[137].

Pentru plugar brâul este locul perfect de transportare a uneltelor de lucru: *Când vii seara de la grâu / Cu secera prinsă-n brâu*[138]. La brâu se poartă pelin la Rusalii contra forțelor distructive. Aceeași funcție o are și usturoiul. Leușteanul și sânzienele sunt bune de leac. Năvalnicul pentru dragoste.

Brâul era folosit în practicile magice de către fete, mai ales în cadrul marilor sărbători calendaristice. La masa din ajunul Crăciunului ele luau câte o singură îmbucătură, pe care o scoteau din gură și o puneau în brâu. Când se duceau la culcare, puneau brâul jos și băteau trei mătănii pe brâu rostind: *Brâu, brâușorul meu,/ Arată-mi pe ursitorul meu,/ Care-i dat de Dumnezeu,/ În vis să-l visez,/ Aievea să-l văz*[139].

La aflarea ursitului se ținea cont de magia anumitor zile din săptămână. De pil-

dă, *miercuri dimineața când te scoli îmbraci ciorapi și te legi cu brâu și la brâu o legătură de sare. Porți trei zile. Vineri seara dezlegi și presori sarea pe patul care dormi. Și brâul îl strângi la un loc chitit, sub cap, tot acolo pui ciorapii și sarea rămasă*[140]. În continuare gestica manuală era însoțită de o rugăciune către Dumnezeu să-i arate mirele.

Se mai făcea de ursit într-o sâmbătă pe lună plină. Ca și în alte descântece și aici găsim motivul brâului integrat în viziune poetică: *Lună luminoasă / Arată-ne ursitu nostru-n casă / Na-ți brâul meu / Și dă-mi frâu de la calul tău./ Să-ncalec pe dânsul / Și să mă pornesc / Prin pădure fără sanie / Pin sat fără ruşine / De-oi găsi ursitu meu*[141]. O altă variantă**:** *Na-ți curea, să-ți faci șa,/ Na-ți brâu, să-ți faci frâu.* Fata își dă brâul său în schimbul frâului care invocă calul magic al lunii**.** În acest context luna, cu un rol esențial în mitologia română, apare ca intermediar al poruncii. Fiind în creştere ea amplifică belșugul, dar și dragostea[142]. Pe lângă acțiuni și gesturi cuvintele pot fi investite cu valori magice. Un exemplu ilustrativ de confirmare sunt versurile descântecelor de ursit, unde brâul este doar invocat: *Brâu, brâușorul meu / Să te duci la ursitorul meu*[143].

Evident este rostul brâului în poveștile populare, unde acest element ne pune în lumină voința eroului de a nu se împăca cu ireversibilitatea timpului. Feciorul împăratului îi dă morții un brâu de lână ca să-l poarte până se va rupe fir cu fir și numai după uzarea lui să vină să-i ia sufletul[144]. Voința eroului poate fi îndeplinită și cu ajutorul opincilor sau al bastonului de fier. În poveștile fantastice fata împăratului, măritată cu un cap de cal, este blestemată să nască copilul după ce va roade opincile și cârja de fier[145].

Într-un text folcloric regăsim elemente de veche cosmogonie populară. Astfel, curcubeul provine de la brâul frumos, de toate culorile, al Ilenei Cosânzene. Pentru noi prezintă interes faptul că pe acest brâu a pus mâna drăguțul ei, un fecior de împărat. Fata, supărată, a lăsat brâul jos în iarbă și a adormit cu băiatul. Soarele a văzut și s-a gândit că acest brâu poate provoca mult rău, de aceea l-a luat și l-a ridicat în cer. Când fata s-a trezit, nu și-a mai găsit brâul și a început să plângă, iar din cer s-a pornit să plouă. După ploaie soarele i-a arătat brâul, spunându-i: *Iată brâul! Nu-l mai poți purta, de când pe el a pus mâna feciorul de împărat*[146]. Aspectul menționat constituie o dovadă semnificativă asupra misiunilor multiple pe care le îndeplinește imaginea brâului în relația strânsă cu castitatea. Dezlegarea cingătorii însemna în lumea greco-catolică că fata s-a dăruit[147].

Ca o completare a celor enunțate mai sus menționăm faptul că în obiceiurile de nuntă brâul roșu simboliza cinstea miresei. Una din femeile care duceau colacul legat cu lână roșie și busuioc la casa socrilor mici se încingea și se lega cu brâu roșu în cruciș. Când mireasa era din alt sat, duceau colacul doi bărbați călări, încinci cu brâie roșii, iar la căciuli își puneau buchete de flori[148]. În unele zone românești mirele își punea la brâu un cuțit ca să fie ferit de orice primejdii ce s-ar arunca asupra miresei și a lui[149]. Brâul făcea parte din costumul de nuntă al miresei purtând marca de castitate. Mirele urma să-l descingă în ritul nupțial[150].

Din categoria obiectelor de podoabă inelul reprezintă semnificații deosebite. În folclorul nostru este mai mult asociat cu inelul utilizat în riturile premaritale și

nupțiale, apărând ca semn al unui legământ, al unui jurământ sfânt. Apare înzestrat cu puteri magice în diverse situații.

Foarte frecvent prezența și valențele inelului se înscriu în contextul inițiatic. Cele două inele fermecate primite de feciorul de crai cad din stejar și, lovindu-se între ele, adună în jurul flăcăului mai multe *noroade,* care-l ajută să se însoare cu fata unui crai bogat: *Dacă a-noptat,/ El inelele a-ncercat / Le-a-ncercat, le-a zânâit / Și de odată oastea lângă dânsul a venit*[151]. Crâncu, vânătorul codrului, aflându-se într-o acțiune de probă inițiatică, scoate cele șapte fete ale împăratului verde prin horn în timp ce ele dormeau. Scoate inelul de pe degetul fetei celei mici și și-l pune sie pe degetul mic, acțiune ce finalizează cu căsătoria lor[152].

Inelul devine o mărturie din partea băiatului care i-a luat fetei inelul și cerceii, spunându-i: *Du-te la părinți și spune că eu te-am scăpat de la zmei*[153]. La logodnă inelul face parte din elementele de schimb, de încredințare: mirele înmânează fetei un inel și bani, iar mireasa o basma și inel. În ***Povestea lui Manole,*** fata de împărat este persoana care-i pune inelul pe deget și coroana în frunte în semn de iubire[154].

Eroul își organizează logodna în felul său: *Bogdan mintea nu-și pierdea,/ Inel din deget scotea,/ Pe covor îl arunca / Și din gură cuvânta:/ Care-mi este mireasa,/ Să mă iubesc cu dânsa,/ Culeagă-mi ea inelul / Inelul cu degetul,/ Căci am sabia-nsetată / Ce dorește cap de fată*[155].

În actul de comunicare între logodnici se raportează mesajul inelului și al năframei. În caz de primejdie inelul ruginește, iar din năframă picură sânge: *Când inelul a rugini,/ Să știi, dragă, c-oi muri*[156].

Tradiția cere ca logodnicii să-și schimbe verighetele între ei în timpul săvârșirii căsătoriei. Inelele de cununie se păstrează ca zălog pentru toată viața. Inelul purtat pe deget devine protector. De aici credința că părinții trebuie să poarte inel, deoarece inelul atrage blestemul care ar putea afecta soarta copiilor. Inelul apare ca un bun apărător de farmece. Eroul primește un inel de aur, care, purtat fără a fi scos vreodată de pe deget, l-ar apăra de tot felul de vrăjitorii[157].

Pe plan ezoteric inelul este înzestrat cu puteri magice. Poveștile includ imaginea eroului care este trimis de împărat în spațiul de dincolo, să aducă din volbura mării fluierul fermecat. Zâna îi oferă băiatului inelul său miraculos, încărcat cu forțe supraomenești, zicându-i: *Na, ține-l, la vreme de neputință ți-a fi de trebuință, când îți va fi dor de mine să-i dai drumul și să pășești din urma lui*[158].

Inelul face parte din categoria obiectelor în care se prefac unele personaje pentru a scăpa de primejdie. Acest lucru constituie o trăsătură principală a basmelor tuturor popoarelor[159]. Ca exemplu, fiul de țăran, fiind urmărit de drac, se preface în inel și sare pe degetul fetei de împărat, apoi, lăsat de fată jos, se preface într-o grămadă de semințe[160].

În balada ***Miorița*** inelul apare într-o metaforă ce vizează frumusețea fizică a unui tânăr aflat în ipostaza inițiatică: *Mândru ciobănel / Tras ca prin inel.*

Referindu-ne la găteala capului semnalăm basmaua sau năframa, ce apare în mai multe genuri ale creației orale. O descoperim în textul ***Pluguşorului*** ca mijloc de adus boabele de grâu nou. Bădița Vasile *o apucat 2,3 spicușoare,/ În mână le-o frecat*

/ Cu sufletul le-o vânturat / În batistuță roșă le-o legat. În basma sunt înnodați banii dăruiți tinerilor căsătoriți la nuntă: *Na, să fiți zgârciți, să râzi și să înnozi, să plângi și să deznozi*[161].

Călin Nebunul culege alune într-o *basma de-a noastră, neagră, cu floricele împrejur*[162]. Tot el poartă în basma ba inelul, ba vârfurile limbilor celor 12 zmei[163]. Eroul Bogdan înveleşte in năframă prunca cât o sămânță hărăzită lui ca soție[164].

Basmaua neagră se identifică cu dorul, despărțirea, pierderea omului drag, joacă rolul de mesager: *Leagă, mândruliță, leagă/ Dorul în basmauă neagră/ Și dă-l pe apă să meargă,/ De-i vedea că merge lin/ Să știi, mândr-o, c-am să vin./ De-i vedea. Că se cufundă,/ Mărită-te și fă nuntă,/ De-a fi cufundat de tot,/ Să știi, mândro, că sunt mort*[165].

Transmițătoare de informații este băsmăluța voinicului dăruită fratelui mai mic și bătută de acesta la icoane în patru ținte. Băsmăluța, slobozind sânge, îi dă de veste prin aceasta că voinicul, aflat pe alt tărâm, în țara zmeilor, se află în primejdie. A desprins-o din ținte și s-a luat din urma ei până a ajuns la fratele său[166].

Năframa cu valori simbolice apare în textele folclorice alături de regretul pentru dragostea neîmplinită: *Frumos vis, bade-am visat,/ Că năframa ta cea nouă,/ Era, bade, ruptă-n două, / Minți, mândruță, minți tu bine,/ Nu-i ruptă năframa mea,/ Ci-i ruptă inima ta,/ Că te temi, că te-oi lăsa*[167]. Într-o altă variantă fata se confesează: *Băsmăluța mea cea nouă / Am visat-o ruptă-n două / Nu mi-i ruptă băsmaua / Cum mi-i ruptă inima*[168]. În mai multe basme năframa şi basmaua fac parte din cele trei obiecte magice cu ajutorul cărora eroul reuşeşte să treacă probele inițiatice. Ca să se poată însura cu fata împăratului, pretendentul este supus de către împărat unor examene de vitejie şi îndemânare. Eroul, în cele mai grele încercări, foloseşte piesele miraculoase pentru a depăși sau înlătura pericolul declanşat de forțele răului. Năframa sau basmaua, cu toate că au anumite valori magice ca fiind anterior în posesia unor persoane divine, cum ar fi Sfânta Duminică, urmează să fie trecute prin urechea stângă a calului năzdrăvan. Astfel, amplificându-şi funcția apotropaică, basmaua, aruncată înaintea unor forțe malefice (zmeoaicei sau a lupului), în atingere cu pământul se transformă într-o apă mare[169]. Vom face o paranteză luând în seamă pieptenele de păr care, pe lângă faptul că este util şi decorativ, are a trece şi el prin urechea calului năzdrăvan ca mai apoi, aruncat înaintea forțelor rele, să se transforme într-o pădure deasă şi de nepătruns.

În colinde basmaua se dăruieşte: *Cu şi dar ti dăruiescu,/ C-un boş marii, înflorat/ Din cap până în chişoare*[170]. În cântece soldățeşti, de recruție basmaua mediază comunicarea între logodnici, între mamă şi fiul înstrăinat: *Căci mă duc în țări străine,/Unde nu cunosc pe nime/ Numai arma de sub mine,/ Şi batista de la tine / Şi batista are-o floare,/ Să mă şterg eu de sudoare / Şi ochii de lăcrămioare*[171]. Alteori basmaua este albastră: *Eu te-alung, doruț, ş-apoi,/ Iarăşi te chem înapoi,/ Te leg în basma-albastră / Şi te-arunc peste fereastră*[172]. În povestea ***Chipăruş Făt-Frumos*** băiatul dă băsmăluța surorilor furate de zmei ca obiect de amintire şi recunoaştere a fratelui lor[173].

Băsmăluța ca piesă de igienă se întâlneşte în conocărie: *Şi să ne dați câte-o băsmăluță de bumbac / Să-i ştergem coniței mirese nasul de tabac./ Să ne dați şi nouă*

câte una de in / Să ne ştergem musteţile de in (vin) / Da de nu, câte una de mătase / Să ne ştergem mustăţile de bragă groasă.

Concluzii. În creaţia orală se insistă frecvent asupra unor elemente de port privind chipul, starea fizică, apartenenţa la o categorie socială, vârsta şi sexul purtătorului. Ansamblul vestimentar ţărănesc, pe lângă funcţionalitatea sa ca element strict necesar, a avut şi un rost mitico-ritual. Indisolubil legat de viaţa celor care l-au purtat, prin reflectarea stării sociale, a ocupaţiilor şi a trecutului istoric, portul popular a contribuit la îmbogăţirea imaginarului popular, creând un repertoriu folcloric bogat. Prezenţa acestor elemente de port în diverse categorii folclorice este generată de credinţa în puterea lor de iradiere benefică sau malefică asupra omului. În viziunea creatorului popular ele conţin o programare magică, care asigură protecţia, sănătatea, belşugul şi împlinirea aspiraţiilor umane. Reţinând din bogăţia repertoriului folcloric prezenţa portului popular putem spune cu certitudine că vestimentaţia a ocupat un loc deosebit de important în mediul rural.

Referinţe bibliografice

[1] URSACHE Petru. - **Eseuri etnologice**. Bucureşti. 1986. – P. 130.
[2] JUNGHIETU Efim. - **Deslușiri**. 1989; FURTUNĂ Alexandru. - *Consideraţii privind simbolismul cămăşii şi al brâului la români* // **Tyragetia.** Anuar XII MNIM. Chişinău, 2003.; HANGANU Lilia. – *Zâne româneşti: aspecte, profiluri, ipostaze* // **Buletinul Ştiinţific al MNEIN. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie.** Volumul 3 (16). Etnografie şi Muzeologie. Chişinău. 2005.
[3] SECOŞAN Elena, PETRESCU Paul. - **Portul popular de sărbătoare din România.** Bucureşti, Editura Meridiane. 1984. – P. 44.
[4] CHEVALIER Jean, GHEERBRANT Alain. - **Dicţionar de simboluri.** Bucureşti. 1994. Vol. I. – P. 244.
[5] *Ibidem*. Vol. II. - P. 99; Vol. III. - P. 414.
[6] *Ibidem*. Vol. III. - P. 445.
[7] *Ibidem,* p. 446.
[8] *Ibidem*. Vol. I. – P. 271-272.
[9] *Ibidem,* p. 315-318.
[11] EVSEEV Ivan. - **Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale**. Timişoarea. Editura „Amarcord", 1994. - P. 24-25.
[11.] CHEVALIER Jean, GHEERBRANT Alain. – *Op. citată*. Vol. I. – P. 213-214.
[12] VULCĂNESCU Romulus. – **Mitologia română**. Bucureşti. 1971. – P. 305.
[13] CHEVALIER Jean. - *Op. cit.,* p. 300.
[14] HANGANU Lilia. – *Op. cit.,* p. 186.
[15] *Ibidem.*
[16] URSACHE Petru. – *Op. cit.,* p. 90.
[17] ALECSANDRI Vasile. – **Poezii populare ale românilor.** Vol. I. Bucureşti. 1973. – P. 45.
[18] NICULIŢĂ-VORONCA Elena. – **Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică.** Vol. 2. Bucureşti, Editura „Saeculum I. O.". 1998. – P. 7.
[19] HANGANU Lilia. – *Op. cit.,* p. 186.
[20] STAMATI Constantin. – **Opere.** Chişinău. Editura „Ştiinţa". 1998. – P. 86-87.
[21] BOTEZATU Gheorghe. – **Apa tinereţilor**. Chişinău. Editura „Cartea Moldovei". 2004. – P. 95.

[22] CURBET Vladimir. – **Tot cu cântul mă mângâi**. Chișinău. 1984. – P. 183.
[23] **Colinde din Transnistria**. Chișinău. Editura „Știința". 1994. – P. 156.
[24] PAMFILE Tudor. – **Sărbătorile la români**. București. Editura „Saeculum I.O." 2005. – P. 36.
[25] EMINESCU Mihai. – **Poezia populară**. Chișinău. Editura „Literatura artistică". 1989. – P. 145.
[26] PAMFILE Tudor. – *Op. cit.,* p. 302.
[27] STAMATI Constantin. – *Op. cit.,* p. 99.
[28] BOTEZATU Ghrigore. – *Op. cit.,* p. 61.
[29] EMINESCU Mihai. – *Op. cit.,* p. 32.
[30] GOLOPENȚIA Sanda. – **Desire Machines**. București, 1998. - P. 124, 134.
[31] ȘTEFĂNUCĂ V. Petre. – **Folclor și tradiții populare**. Vol. II. Chișinău. 1991. – P. 176.
[32] **Colinde din Transnistria**. – *Op. cit.,* p. 149.
[33] PAMFILE Tudor. – *Op. cit.,* p. 59.
[34] CURBET Vladimir. – **Grai și tradiții ne-au unit**. Chișinău. Editura „Pontos". 2000. – P. 169.
[35] CURBET Vladimir. – **Tot cu cântul mă mângâi**…- P. 41.
[36] JUNGHIETU Efim. – **Studiu asupra folclorului moldovenesc din perioada războiului (1941-1945)**. Chișinău. Editura „Știința". 1975. – P. 115.
[37] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 510.
[38] BÂTCĂ Maria. – **Însemn și simbol în vestimentația țărănească. Semnificație și simbol**. București. 1997. – P. 71.
[39] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 433.
[40] JUNGHIETU Efim – **Desluşiri** …- P. 139.
[41] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 419.
[42] BURADA Teodor. – **Opere**. Vol. II. București. 1980. – P. 148.
[43] COSTIN Miron. – **Letopisețul Țării Moldovei de la Aron-Vodă încoace**. Chișinău. 1990. – P. 19.
[44] CURBET Vladimir. - *Op. cit.,* p. 412.
[45] DĂSCĂLESCU Natalia. – **Regiunea codrilor Basarabiei.** Chișinău. „Tiparul moldovenesc". 1936. – P. 87.
[46] MALSKI Boris. – **Olănești. Monografia Sociologică a unui sat de pe Nistru.** Vol. II. Cetatea-Albă. 1939. – P. 493.
[47] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 94.
[48] **Folclor din stepa Bălților**. Chișinău. Editura „Știința". 1986. – P. 166.
[49] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 383.
[50] **La poale de codru verde.** Chișinău. 1982. – P. 69.
[51] ARBURE Zamfir. – **Basarabia în sec. XIX**. Chișinău. 2001. – P. 150-151.
[52] **Crestomație de folclor moldovenesc**. Chișinău. Editura „Lumina". 1989. – P. 33.
[53] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 309.
[54] *Ibidem*, p. 81.
[55] *Ibidem*, p. 80.
[56] *Ibidem*, p. 144.
[57] *Ibidem*, p. 182.
[58] EMINESCU Mihai. – *Op. cit.,* p. 127.
[59] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 108.
[60] GASTER Mozes. – **Studiu de folclor comparat**. București. Editura „Saeculum I.O.". 2003. – P. 23.
[61] EMINESCU Mihai. – *Op. cit.,* p. 255.
[62] *Ibidem*, p. 256.
[63] STAMATI Constantin. – *Op. cit.,* p. 89.
[64] CARTOJAN Nicolae. – **Istoria literaturii române vechi**. București. 1996. – P. 165.

[65] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 104.
[66] ALECSANDRI Vasile. – *Op. cit*., Vol. II. – P. 93.
[67] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 87.
[68] **La poale de codru verde**… - P. 70.
[69] MATEEVICI Alexei. – **Opere**. Vol. 2. Chişinău. Editura „Ştiinţa".1993. – P. 59.
[70] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 252.
[71] EMINESCU Mihai. – *Op. cit.,* p. 109.
[72] **Crestomaţie de folclor moldovenesc…** - P. 33.
[73] ARBURE Zamfir. – **Basarabia în sec. XIX.** Chişinău. 2001. – P. 150-151.
[74] PAMFILE Tudor. – *Op. cit.,* p. 37.
[75] BOTEZATU Ghrigore. – *Op. cit.,* p. 65.
[76] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 398.
[77] **Basme populare româneşti**. Bucureşti. 1977. – P. 135.
[78] **Crestomaţie de folclor moldovenesc**…- P. 96.
[79] **Poveşti fantastice**. Chişinău. 1976. – P. 218.
[80] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 171.
[81] **La poale de codru verde**… - P. 72.
[82] **Poveşti fantastice**…- P. 218.
[83] EMINESCU Mihai. – *Op. cit.,* p. 133-134.
[84] PAMFILE Tudor – *Op. cit.,* p. 110.
[85] **Călătorii străini despre ţările române**. Vol. 8. Bucureşti. 1976. – P. 356.
[86] ALECSANDRI Vasile. – *Op. cit.,* p. 212-213.
[87] ŞTEFĂNUCĂ V. Petre. – *Op. cit.,* p. 83.
[88] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 456.
[89] **Этнографические исследования**. Кишинев. 2006. – С. 228-229.
[90] **Călătorii străini despre ţările române.** Vol. 5. Bucureşti. 1973. – P. 76.
[91] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 591.
[92] **Crestomaţie de folclor moldovenesc**…- P. 94.
[93] CURBET Vladimir. - *Op. cit.,* p. 584.
[94] *Ibidem*, p. 451.
[95] PAMFILE Tudor. – *Op. cit.,* p. 23.
[96] EVSEEV Ivan. – *Op. cit.,* p. 32.
[97] CIAUŞANU F. Gheorghe. – **Superstiţiile poporului român în asemănare cu alte popoare vechi şi noi.** Bucureşti. Editura „Saeculum I.O.". 2005. – P. 139.
[98] ŞTEFĂNUCĂ V. Petre. – *Op. cit*., Vol. I. – P. 197.
[99] ЕРЕМИНА Валерия. - **Ритуал и фольклор**. Ленинград. 1991. - С. 47.
[100] ŞTEFĂNUCĂ V Petre. – *Op. cit*.
[101] *Ibidem*, p. 67.
[102] *Ibidem*, p. 74-75.
[103] *Ibidem*, p. 100.
[104] *Ibidem*, p. 74-75.
[105] **Folclor din stepa Bălţilor**… - P. 84.
[106] *Idem*, p. 85.
[107] MARIAN Simion-Florea. – **Sărbătorile la români**. Vol. II. Bucureşti. 1994. – P. 164.
[108] GOLOPENŢIA Sanda. – *Op. cit.,* p. 98-99.
[109] **Crestomaţie de folclor moldovenesc**… - P. 105.
[110] MARIAN Simion-Florea. – *Op. cit.,* p. 95.

[111] MALSKI Boris. – *Op. cit.,* p. 364.
[112] MARIAN Simion-Florea. – *Op. cit*., p. 93.
[113] *Ibidem*, p. 170.
[114] ARBURE Zamfir. – **Basarabia sec. XIX.** Chișinău. 2001. – P. 467.
[115] ЗАЩУК Александр. – **Материалы для географии и статистики России. Бессарабская обл**. Спб. 1862. – С. 488.
[116] ȘTEFĂNUCĂ V. Petre. – *Op. cit.,* Vol. I. – P. 142.
[117] *Ibidem,* p. 54.
[118] MARIAN Simion-Florea. – *Op. cit.,* Vol. II. – P. 71.
[119] CARAMAN Petru. – *Reflexul meșteșugurilor și al negoțului în folclor și etnografie la români* // **Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei.** Iași. 2005. – P. 54.
[120] *Ibidem.*
[121] ȘTEFĂNUCĂ V. Petre. – *Op. cit.,* p. 133.
[122] **Folclor din stepa Bălților**… - P. 77.
[123] **Cine-a zis doinu-doina**… - P. 14-15.
[124] JUNGHIETU Efim. – *Op. cit.,* p. 162.
[125] MALSKI Boris. – *Op. cit.,* p. 116.
[126] ALECSANDRI Vasile. – *Op. cit.* Vol. I – P. 130.
[127] **Crestomație de folclor moldovenesc**…. – P. 217.
[128] ALECSANDRI V. – *Op. cit.,* p. 130.
[129] MARIAN Simion-Florea. – *Op. cit.* Vol. II. – P. 78.
[130] EMINESCU Mihai. – *Op. cit.,* p. 164.
[131] BOTEZATU Ghrigore. – *Op. cit.,* p. 87.
[132] ȘĂINEANU Lazăr. – **Basmele române**. București. Editura Minerva. 1978. – P. 243.
[133] URSACHE Petru. – *Op. cit.*
[134] **Cine-a zis doinu-doina**…. – P. 57.
[135] ȘTEFĂNUCĂ V. Petre. – *Op. cit.,* p. 80.
[136] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 230.
[137] CHIȚIMIA Silvia. – *Balada Șarpele* // **Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu**". Serie nouă. Tom. 14-15. 2003-2004. – P. 138-139.
[138] CURBET Vladimir. - *Op. cit.,* p. 483.
[139] NICULIȚĂ-VORONCA Elena. – *Op. cit*., Cernăuți. 1903. – P. 55-56.
[140] **Cornova.** Chișinău. 2000. – P. 478.
[141] *Idem*, p. 479.
[142] CIAUȘANU F. Gheorghe. – *Op. cit.,* p. 82.
[143] GOROVEI Artur. – **Folclor și folcloristică.** Chișinău. – P. 178.
[144] BOTEZATU Ghrigore. – *Op. cit.,* p. 58.
[145] **Folclor din stepa Bălților**… - *Op. cit.,* p. 20.
[146] BOBÂNĂ Gheorghe, MORARU Sergiu. – **La izvoarele gândirii.** Chișinău. 1988. – P. 208.
[147] CHEVALIER Jean…..- *Op. cit.,* p. 315-318.
[148] ȘTEFĂNUCĂ V Petre. – *Op. cit*., Vol. II. – P. 73-74.
[149] CIAUȘANU F. Gheorghe. – *Op. cit.,* p. 165.
[150] HANGANU Lilia. – *Op. cit.,* p. 188.
[151] **Povești fantastice…. –** P. 361.
[152] **Basme populare românești**. București. 1977. – P. 104-115.
[153] ȘTEFĂNUCĂ V. Petre. – *Op. cit.,* p. 115.
[154] **Povești fantastice**… - P. 343.

[155] ALECSANDRI Vasile. – *Op. cit*., Vol. I. – P. 213.
[156] *Ibidem*. Vol. II. – P. 33-38.
[157] STAMATI Constantin. – *Op. cit.,* p. 108.
[158] BOTEZATU Ghrigore. – *Op. cit.,* p. 77.
[159] GASTER Mozes. – *Op. cit.,* p. 23.
[160] *Ibidem,* p. 26.
[161] ŞTEFĂNUCĂ V Petre. – *Op. cit.,* p. 74.
[162] **Crestomaţie de folclor**… - P. 126.
[163] *Ibidem*, p. 161.
[164] STAMATI Constantin. – *Op. cit.,* p. 88.
[165] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 182.
[166] **Folclor din stepa Bălţilor**… - P. 105-106.
[167] EMINESCU Mihai. – *Op. cit., p.* 88.
[168] ŞTEFĂNUCĂ V. Petre. – *Op. cit.,* p. 214.
[169] **Poveşti fantastice**… - P. 218-219.
[170] **Colinde din Transnistria**… - P. 88.
[171] **Folclor muzical din Moldova**. Chişinău. 1997. – P. 77.
[172] CURBET Vladimir. – *Op. cit.,* p. 228.
[173] **Folclor din nordul Moldovei**. Chişinău. 1983. – P. 139-145.

ELEMENTS OF POPULAR DRESS REFLECTED IN ORAL CREATION

Abstract

This article values the place and the importance of popular dress in the village world, through the lens of oral literature. This essential segment of traditional culture was chosen knowing that fairytales, legends, epic and lyric songs, incantantations, and texts associated with rituals, among others, form part of the cultural means for maintaining collective memory, on the base of which culture is perpetuated. In addition to traditional art and customs, folklore is the third main informational source for knowing the past, together with linguistic and historical phenomena[1]. We propose new contributions for researching this theme, which, in light of its extent, has already been approached by many authors[2].

Şef Secţie Etnografie,
MNEIN

CREDINŢE ŞI PRACTICI MAGICE DIN CICLUL OBICEIURILOR DE NAŞTERE CERCETATE DE SIMEON FLOREA MARIAN ŞI CONTINUITATEA LOR

Adina HULUBAŞ

Rezumat

*Actualitatea studiului monografic **Naşterea la români**, publicat de Simeon Florea Marian în 1892, stă în elaborarea lui ştiinţifică şi stilistică, precum şi în continuitatea pe care o înregistrează obiceiurile investigate în Moldova. După mai bine de un secol, numeroase rituri de început, studiate de Marian, după cum au mai fost numite obiceiurile familiale legate de naştere, continuă să fie întâlnite în diverse spaţii româneşti. Studiul urmăreşte doar câteva credinţe şi practici magice ce însoţesc perioada sarcinii şi naşterea propriu-zisă, a căror atestare recentă în varii localităţi continuă datele culese la sfârşitul secolului XIX. Semnificaţia pe care o primesc gesturile magice în mentalul arhaic se recompune astfel în oglinda celor două timpuri istorice.*

Studiul etnografic publicat în 1892, ***Naşterea la români***, nu poate fi caracterizat drept o lucrare peste care a trecut mai mult de un secol. Atât amprenta stilistică a scrisului, cât şi structura ordonatoare a cărţii fac din volumul în discuţie un reper bibliografic preferat, numeroase trimiteri la acesta existând şi în arealul jurnalistic actual. Prezentate într-o cronologie a devenirii, datele folclorice respectă tiparul definit de Arnold van Gennep, riturile preliminare, cu rolul de a desprinde fiinţa de etapa anterioară, fiind urmate de practici rituale liminare, ale trecerii propriu-zise, şi completate de rituri postliminare ce definitivează noul statut.

Actualitatea cercetării întreprinse de folcloristul moldovean stă în mod fericit şi în păstrarea şi perpetuarea majorităţii credinţelor şi practicilor magice asociate cu debutul vieţii. Limpezimea organizării face din volumul ***Naşterea la români*** o sursă preţioasă pentru întocmirea unui chestionar de anchetă de teren, chestionar care poate dezgropa cu succes perspective arhaice asupra lumii, în ciuda tehnologizării ei agresive. Ne vom opri în cele ce urmează doar la câteva credinţe şi practici magice care însoţesc perioada sarcinii şi naşterea propriu-zisă, deoarece multitudinea paralelor care se pot trasa între datele folclorice culese în secolul al XIX-lea şi practicile contemporane ar constitui subiectul unei lucrări de mare întindere.

În cadrul etapei premergătoare mutaţiei ontologice, femeia *în altă stare*, după cum o numeşte Simeon Florea Marian, are în primul rând grijă să păstreze sarcina sub cele mai bune auspicii. O atenţie deosebită era arătată poftelor alimentare ale gravidei, aceasta fiind poate cea mai comună şi cea mai respectată credinţă şi astăzi. Simeon Florea Marian consemnează faptul că şoarecii vor roade lucrurile din casă persoanei care refuză să îi dea viitoarei mame mâncarea dorită[1]. Aceeaşi convingere arhaică a fost culeasă de cercetătorii din cadrul Arhivei de Folclor a Moldovei şi Bu-

covinei în Şendriceni şi Rânghileşti – Botoşani, Prisăcani – Iaşi şi Bosanci – Suceava. O accentuare psihologică a pedepsei a fost găsită în Soroceni – Botoşani şi Mihoveni – Suceava, unde se crede că şoarecii vor distruge tocmai obiectul cel mai drag sau mai preţios din casă. Pentru a fi respectată de comunitate era obligatoriu însă ca sarcina să nu fie ascunsă, ci anunţată imediat, altminteri se credea că pruncul va fi mut[2]. Şi astăzi dăinuie această convingere în majoritatea satelor investigate în Moldova, dar şi în Şomcuta Mare – Maramureş[3].

O serie de interdicţii şi tabuuri ce vizau sănătatea fătului şi naşterea lui în bune condiţii sunt şi azi vii în satele româneşti. Folcloristul notează că femeia „îngreunată" trebuie să se ferească să privească oameni sluţi sau invalizi, pentru a nu naşte un copil cu aceleaşi defecte[4], iar această precauţie se regăseşte în majoritatea localităţilor moldoveneşti. Credinţa a mai fost culeasă şi în Lăpuş[5], Finteuşul Mic[6] şi Şomcuta Mare – Maramureş[7], Drăguş – Braşov[8] şi Făget – Timiş[9]. O sintagmă menită să îndepărteze pericolul contaminării nefaste este notată de Simeon Florea Marian ca fiind uzitată în Oravița: „Nu văd unul ci văd doi"[10], dar ea apare şi în Uzdin – Voivodina: „Nu văd unul, văd doi, nu văd doi, văd tri"[11], trebuie să spună gravida care a zărit o persoană cu un handicap fizic sau estetic. În toate satele investigate de cercetătorii de la Institutul „A. Philippide" în Moldova să pui un şnur sau un fir după gât în timpul împletitului provoacă pruncului sugrumarea cu cordonul ombilical. Aceeaşi opreliştе întâlnită în secolul XIX[12] a fost consemnată şi în Uzdin– Iugoslavia în contemporaneitate[13]. După cum notează Simeon Florea Marian, urmări similare avea înnodarea părului pe timpul sarcinii şi credinţa există în toate cele opt judeţe moldoveneşti[14]. Convingerea că floarea purtată în brâu provoacă semne din naştere[15] se regăseşte în Vădurele şi Zăneşti – Neamţ şi Bosanci, Botoşana, Horodniceni, Poiana Mărului şi Răuseni – Suceava. Interdicţia a fost semnalată şi în Ţara Lăpuşului[16], zona Făgetului[17], Drăguş – Braşov[18] şi Şomcuta Mare[19]. Tot o marcare a pruncului se producea dacă mama fura fără să-şi amintească de sarcina ei[20], această credinţă fiind omniprezentă în spaţiul românesc. Un semn diferit, cel numit în plan medical *hemangiom*, apărea pe pielea copilului dacă gravida se mira de un incendiu sau un foc şi îşi punea mâinile pe faţă[21]. Astfel sunt explicate petele roşii de pe nou-născuţi în numeroase sate din Botoşani, Neamţ şi Suceava.

Între tabuurile din perioada sarcinii se întâlneşte constant siguranţa că ingerarea fructelor lipite provoacă sarcină gemelară[22]. Circulara mult temută la naşterea pruncului era provocată, după cum aflăm din volumul lui Simeon Florea Marian, şi de faptul că gravida păşea peste o funie[23]. Şi astăzi se mai poate întâlni această explicaţie în Rocna şi Piatra Şoimului – Neamţ, Ţoleşti şi Horodniceni – Suceava. O altă credinţă consemnată la finele secolului al XIX-lea interzicea ca femeia *în altă stare* să dea cu piciorul în câini. Astăzi oamenii o respectă încă, fiind o superstiţie foarte cunoscută. Justificarea cea mai frecventă este că pruncul se va naşte păros, dar întâlnim în Moldova şi motivaţii care fac evident faptul că avem de-a face cu un tabu de contact cu un animal socotit impur. Astfel, în numeroase sate se crede că pruncul din pântece va căpăta boală *cânească* sau va semăna cu animalul la gură, după cum ne spun informatorii din Dumeni – Botoşani şi din Ortoaia – Suceava. În Costeşti – Botoşani se spune că va avea dantura asemănătoare cu cea a câinelui, iar în Orto-

aia se crede că urechile copilului vor fi contaminate de modelul canin. La Pleșani și Vlădeni – Botoșani se spune că vorba pruncului va fi precum scheunatul câinelui.

O altă grijă a viitoarei mame era să se ferească de ceea ce ar putea provoca defecte estetice și să atragă prin gesturi magice frumusețea copilului său. Simeon Florea Marian scrie că atunci când gravida stătea în prag punea în pericol fătul prin aceea că „un vrăjmaș" ar fi putut veni să dea cu un topor în prag și copilul se năștea cu buză de iepure[24]. Exact aceeași convingere a fost culeasă în Lichitișeni – Bacău. O modelare a trăsăturilor copilului putea fi făcută prin culegerea în poală a surcelelor ieșite de la rindea. Gravida care purta astfel talașul urma să nască un prunc cu părul creț[25]. La Cuejdiu și Farcașa – Neamț și în Mera – Vrancea femeia își pune resturile lemnoase în sân, iar în Dolheștii Mari – Suceava le așează mai aproape de făt: la brâu. Cel mai frecvent se crede însă că părul cârlionțat este provocat de furtul talașului.

Curiozitatea asupra sexului viitorului copil a făcut să se conserve o practică magică ce folosește puterea creatoare a țesutului: în secolul al XIX-lea gravida trimitea un copil de-al ei în stradă călare pe fusceii de la război, după ce termina de țesut. Copilul ținea ochii închiși și privea abia când ajungea în drum: primul om zărit anunța sexul fătului, dacă era bărbat, urmând a se naște un băiat, o fată dacă apărea mai întâi o femeie în câmpul vizual[26]. În județul Suceava practica este înfăptuită de gravida însăși, care iese afară cu ițele între picioare – la Mihoveni, sau pe *fuștei* – la Udești. Ultima variantă a practicii a fost culeasă și în Ungureni[27], Finteușul Mic[28] și Cupșeni[29] – Maramureș. Referitor la preferințele părinților pentru sexul copilului o metaforă a reușit să se păstreze intactă de-a lungul secolelor: Simeon Florea Marian scrie că la nașterea unei fete plâng și „chetorile" casei, fiindcă o fiică e *piatră în casă*[30]. Iată cum prezintă o informatoare din Ruginoasa – Neamț modul în care este primit noul născut în familie: „Fata esti chiatrî șî băiatu-i ajutoru tatălui".

Pe parcursul sarcinii, femeia evită să săvârșească gesturi ce ar provoca o naștere dificilă și, pe de altă parte, înfăptuiește acte cu valoare magică, pentru a aduce pruncul pe lume cu cât mai puțină suferință. Astfel, după cum aflăm din monografia obiceiurilor de naștere, dacă gravida dădea apă cuiva, la soroc trebuia ca acea persoană să îi dea să bea apă din pumni, altminteri nu putea naște[31]. Credința este răspândită în numeroase localități moldovene, dar a fost culeasă și în Drăguș – Brașov[32] și Șomcuta Mare – Maramureș[33]. Un travaliu prelungit era provocat, în convingerile din secolul al XIX-lea, și de odihna gravidei pe un sac[34]. Cauzalitatea magică s-a păstrat pentru localnicii din Motoșeni – Bacău, Dobrovăț – Iași, Grivița – Galați și Cănțălărești – Vaslui. Pe de altă parte, nașterea grea putea fi provocată de lipsa de respect a consătenilor care nu lăsau gravida să treacă înaintea lor. În viziunea comunității, păcatul era atât de mare încât se considera, ne spune folcloristul, că persoana care a trecut prin fața femeii însărcinate o va purta în spate pe lumea cealaltă. Întocmai aceeași pedeapsă prevede cutuma sătenilor din Puntișeni – Vaslui. O practică magică pentru ușurarea nașterii a fost culeasă din Heci – Iași, unde, la fel ca acum mai bine de un secol, gravida transportă gunoiul afară din casă ducându-l în poală. Prin similitudine, copilul se va naște la fel de ușor cum aruncă ea gunoiul[35].

Cel mai tensionat moment al ansamblului de practici rituale, nașterea copi-

lului, era atent supravegheată de moaşă, a cărei principală menire era de a uşura fizic şi psihologic aducerea pe lume a noului membru al comunităţii. Sorocul femeii era tăinuit, acum un secol, ca şi în zilele noastre, pentru a nu se îngreuna travaliul. Simeon Florea Marian consemnează credinţa conform căreia fiecare persoană care ştia când naşte gravida îi provoca o oră în plus de suferinţă[36]. Aceeaşi determinare temporală a fost regăsită în Buhalniţa – Neamţ de etnologii de la Institutul „A. Philippide". Actant principal în procesul venirii în *lumea albă*, moaşa avea grijă să înlăture toate piedicile de natură magică. Ea întorcea obiectele din casă[37] pentru a facilita trecerea dintre spaţii, practica fiind descrisă de un informator din Ulma – Suceava în secolul XX: „Smintea toate oalele, scaunele din loc şi lemne şi măturoi smintea din loc, scutura". După acelaşi raţionament arhaic, la Eşanca – Botoşani şi Topoliţa – Neamţ, moaşa grijea ca toate oalele din gospodărie să fie cu gura în sus. Obiceiul de a trage cu puşca peste casa în care naşterea este prea chinuitoare[38] este cunoscut în numeroase sate din toate judeţele Moldovei, dar a fost cules şi în judeţul Gorj[39]. De asemenea, Simeon Florea Marian relatează obiceiul transilvănean ca femeia la soroc să bea apă de pe icoana Maicii Domnului pentru a i se scurta suferinţa[40]. Practica este întâlnită în Eşanca şi Cişmea – Botoşani, Pupezeni – Galaţi, în Blăgeşti, Prisăcani şi Ruginoasa – Iaşi, Ruginoasa şi Oglinzi – Neamţ, precum şi în Pâhneşti – Vaslui. Ca răscumpărare a posibilei greşeli de a fi stat pe timpul sarcinii în prag şi a blocat astfel venirea pruncului pe lume, moaşa dădea cu piciorul în uşă de trei ori[41]. Obiceiul s-a păstrat în satele moldoveneşti, moaşa punând cel mai adesea gravida să dea cu piciorul în prag de trei ori. Spaţiu încărcat magic în cultura populară românească, pragul devine o instanţă de la care se solicită depăşirea încercării fizice şi psihice – iată ce se spune în satul Covasna, judeţul Iaşi, de trei ori, în timp ce gravida dă cu piciorul: „Hai pragule, c-o să fac!". Obiceiul ca femeia să nască pe paie[42] este încă viu în memoria localnicilor din Moldova. Cel mai adesea acestea erau aşezate pe jos într-un colţ al odăii unde lehuza rămânea câteva zile. La Moţca în Iaşi, această practică primeşte valoarea unui *imitatio dei*: gravida era pusă pe paie ca să nască uşor ca Maica Domnului.

Puterea instauratoare a cuvântului era folosită de moaşă în primele secunde de viaţă ale pruncului, pentru că ea îl ridica în aer şi îi ura tot ce însemna o viaţă fericită[43]. Obiceiul a dăinuit în satele moldoveneşti atât cât naşterea s-a făcut cu ajutorul moaşei. Formula redată de Simeon Florea Marian, caracterizată de muzicalitate şi ritm, a fost întâlnită într-o formă neschimbată în Lupeşti – Vaslui, dar cel mai adesea cuvintele moaşei nu foloseau structuri poetice, ci urau binele pur şi simplu.

O altă practică cu valoare de consacrare consta în aşezarea nou-născutului pe pământ[44]. Gestul a fost decodat de Mircea Eliade drept implicare a identităţii dintre om şi ţărâna natală, ceea ce „dă naştere sentimentului de autohtonie"[45]. Pietatea şi închinarea pruncului către *Terra Mater* s-a păstrat în toate zonele geografice româneşti, aşezarea nou-născutului pe pământ constituind un subcapitol distinct în cadrul volumelor din seria *Sărbători şi obiceiuri* a Corpusului de Documente Etnografice Româneşti, format în urma anchetei pentru Atlasul Etnografic Român.

După ce era spălat în apă mai mult rece[46], obicei cunoscut şi în numeroase localităţi moldoveneşti, Ţara Lăpuşului[47], zona Gorjului[48] şi în Şomcuta Mare[49], copilul

era înfăşat în scutece făcute din cămaşa tatălui[50], ni se spune în monografia de la 1892. Sub motivaţia că astfel legătura sufletească dintre tată şi prunc va fi mai puternică aşa se înfăşura nou-născutul în Dofteana şi Cucuieţi – Bacău, Ştiubieni – Botoşani, Bahna, Bira, Ruginoasa, Hociungi şi Todireni – Neamţ. În alte localităţi din Moldova prima înveşmântare urmărea stabilirea unei solidarităţi de sex, fetiţa fiind înfăşată în bucăţi din straiele mamei, băiatul din ale tatălui. Aşa făceau locuitorii din Talpa, Vlădiceni şi Bârjoveni – Neamţ, în Barcea şi Cosmeşti Vale – Galaţi, Cupşeni[51] şi Şomcuta Mare[52] – Maramureş. Este întâlnit şi cazul când mama îşi asigura pe cale magică iubirea copilului său punându-l în scutece făcute din hainele sale, după cum aflăm în Bahna – Neamţ şi Băltăreţi – Galaţi. Unsprezece alte localităţi exemplifică acest obicei în volumul dedicat Moldovei din seria *Sărbători şi obiceiuri* elaborată de Institutul „Constantin Brăiloiu". Aceeaşi referinţă bibliografică semnalează practica înfăşării în hainele de nuntă ale tatălui în numeroase localităţi[53], fapt ce unifică cele două tipuri de trecere în mentalul arhaic şi oferă pruncului încărcătura numinoasă a probei reuşite, întocmai ca în basme.

Toate celelalte etape ale intrării în *lumea cu dor* conţin rituri şi practici a căror atestare ştiinţifică veche de peste un secol demonstrează că imaginarul arhaic se află statornic în centrul existenţei româneşti şi că opera lui Simeon Florea Marian constituie un etalon al încărcăturii spirituale cu care facem trecerea pe punţile vieţii.

Referinţe bibliografice

[1] MARIAN S. Fl. - **Naşterea la români. Studiu etnografic**. Ediţie critică de Teofil Teaha, Ioan Şerb, Ioan Ilişiu. Text stabilit de Teofil Teaha. Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1995. - P. 15.

[2] *Ibidem*, p. 19.

[3] ALBU Păulina. - *Obiceiuri legate de naştere în Şomcuta Mare* // **Memoria ethnologica**. An IV, nr. 18-19, Baia Mare, ianuarie – iunie 2006. - P. 1806.

[4] MARIAN S. Fl. - *Op. cit*., p. 17.

[5] BILŢIU Pamfil. – **Studii de etnologie românească.** Vol. I. Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2003. - P. 209.

[6] SILVIAN Rodica. – *Naştere în Finteşul Mic* // **Memoria ethnologica**, nr. 18-19, Baia Mare, ianuarie – iunie 2006. - P. 1818.

[7] ALBU Păulina. - *Op. cit*., p. 1806.

[8] CRISTESCU-GOLOPENŢIA Ştefania - **Drăguş, un sat din Ţara Oltului (Făgăraş). Manifestări spirituale. Credinţe şi rituri magice**. Bucureşti, Institutul de Ştiinţe Sociale, 1944. - P. 44.

[9] CĂLIMAN Ion. – **De la mamă către sat** *(obiceiul naşterii în zona Făgetului)*. Lugoj, Editura „Dacia Europa Nova", 1996. - P. 21.

[10] MARIAN S. Fl. - *Op. cit*., p. 17.

[11] LIFA Gheorghe Gh. - **Contribuţie la monografia folclorului din Uzdin. I. Obiceiurile familiale tradiţionale la românii din Uzdin (Voivodina – Iugoslavia). Naşterea. Nunta. Moartea**. Uzdin – Iugoslavia, Societatea literar–artistică „Tibiscus", 1995. - P. 6.

[12] MARIAN S. Fl. - *Op. cit.*, p. 13.
[13] LIFA Gheorghe Gh. - *Op. cit.*, p. 6.
[14] MARIAN S. Fl. - *Op. cit.*, p. 16.
[15] *Ibidem*.
[16] BILȚIU Pamfil - *Op. cit.*, p. 210.
[17] CĂLIMAN Ion - *Op. cit.*, p. 21.
[18] CRISTESCU-GOLOPENȚIA Ștefania - *Op. cit.*, p. 44.
[19] ALBU Păulina - *Op. cit.*, p. 1806.
[20] MARIAN S. Fl. - *Op. cit.*, p. 16.
[21] *Ibidem*, p. 18.
[22] *Ibidem*, p. 16.
[23] *Ibidem*, p. 19.
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*, p. 13.
[26] *Ibidem*, p. 14.
[27] CORNIȚĂ Constantin. - **Obiceiuri în legătură cu naşterea, căsătoria şi moartea în Ungureni–Zona Lăpuş–Elemente de sociologia folclorului.** Baia Mare, Editura Umbria, 1998. - P. 8.
[28] SILVIAN Rodica - *Op. cit.*, p. 1819.
[29] BILȚIU Pamfil - *Op. cit.*, p. 211.
[30] MARIAN S. Fl. - *Op. cit.*, p. 46.
[31] *Ibidem*, p. 14.
[32] CRISTESCU-GOLOPENȚIA Ștefania - *Op. cit.*, p. 14.
[33] ALBU Păulina - *Op. cit.*, p. 1806.
[34] MARIAN S. Fl. - *Op. cit.*, p. 19.
[35] *Ibidem*, p. 13.
[36] *Ibidem*, p. 34.
[37] *Ibidem*, p. 35.
[38] *Ibidem*, p. 34.
[39] ŞERBAN Al. Doru. - **Naşterea, nunta, moartea la gorjeni. Credințe, mituri, tradiții.** Târgu Jiu, Editura „Scrisul gorjean", 2002. - P. 9.
[40] MARIAN S. Fl. - *Op. cit.*, p. 34.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*, p. 178.
[43] *Ibidem*, p. 39.
[44] *Ibidem*, p. 41.
[45] ELIADE Mircea - **Sacrul şi profanul.** Traducere de Brânduşa Prelipceanu. Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 124.
[46] MARIAN S. Fl. - *Op. cit.*, p. 57.
[47] BILȚIU Pamfil - *Op. cit.*, p. 216.
[48] ŞERBAN Al. Doru - *Op. cit.*, p. 14.
[49] ALBU Păulina - *Op. cit.*, p. 1807.

[50] MARIAN S. Fl. - *Op. cit.*, p. 63.
[51] BILȚIU Pamfil - *Op. cit.*, p. 218.
[52] ALBU Păulina - *Op. cit.*, p. 1808.
[53] **Sărbători şi obiceiuri.** Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. IV. *Moldova.* București, Editura Enciclopedică, 2004. - P. 5.

BELIEFS AND MAGICAL PRCATICES FROM THE CYCLE OF THE BIRTH HABITS AND THEIR CONTINUITY.
RESEARCHES BY SIMON FLOREA MARIAN

Abstract

The study deals with common aspects of 19th century birth beliefs and nowadays traditional thinking. Many magic practices are still to be found in various regions of Moldavia or other Romanian-inhabited territories. Simeon Florea Marian was the first to place them in an anthology, as part of the trilogy of life and his work gives us the possibility to analyze the dynamics of archaic living. We focus on the preliminary part of the birth practices and ritual and also on the immediate moment of birth, as a period of uncertainty, fear and hope. The 19th century folklorist used village references to sustain his investigation and we maintained this work method as an argument of continuity, both in the scientific field, and in the popular beliefs. Recent materials used here to prove the spiritual constant show similarities up to identity in the traditional way of experiencing life.

Doctorandă,
Institutul de Filologie, Iaşi.

POMUL POMENILOR - ELEMENT AL COMUNICĂRII SIMBOLICE ÎN CADRUL RITURILOR FUNERARE

Angela BUŞILĂ

Rezumat

În limbaj vizual mitologia morții devine perceptibilă prin simboluri de mare forță expresivă, cu o vechime apreciabilă. Unul dintre principalele simboluri al riturilor de trecere în lumea de dincolo este pomul pomenilor sau pomul vieții. Prin prezența și încărcătura sa spirituală acest substitut al mortului, are menirea regenerativă, dar și prelungirea vieții pe plan mitic. Simbolul vegetal are în contextul obiceiurilor funerare și funcția restabilirii echilibrului dezaxat prin moarte. În procesul comunicării simbolice pomul, în plan mitic, asigură trecerea și integrarea benefică a celui repauzat în lumea de dincolo. Astfel, prezența pomului ca atribut al recuzitei ceremonialului funerar, o putem încadra, în baza parametrilor structurali, în recuzita de existență postumă sau postexistență, iar după conținutul cu valoare magico-spirituală (stabilite de Arnold Van Gennep), situăm pomul în riturile de integrare. Pe măsura înaintării în timp, pomul, obiect important din recuzita funerară, treptat pierde atât din spațiu, cât și din valoarea sa simbolică, fiind înlocuit sau folosindu-se doar la un singur exemplar – pomul pomenilor.

Pe parcursul existenței sale, societatea umană a considerat moartea un mister[1], iar teama de necunoscut a dat naştere riturilor de trecere mortuară cu mai multe etape, ce înlesnesc protejarea celor vii și integrarea cât mai rapidă și benefică a celui decedat. Moartea, fiind un fapt social prin excelență, e considerată ca o călătorie pe care actanții acestui scenariu trebuie s-o pregătească cu grijă, pentru ca defunctul să poată părăsi, singur și mulțumit, lumea celor vii[2]. Astfel defunctul devine călătorul care părăseşte lumea de aici, fără a mai reveni, întâlnirea cu dânsul fiind posibilă doar acolo unde s-a dus[3].

Integrarea definitivă a *dalbului călător* în cealaltă jumătate a neamului e singura cale ce asigură protejarea comunității de angoasa morții[4]. Un rol important în restabilirea echilibrului social, afectat de moarte, și integrării răposatului, îi revine complexului ceremonial funerar[5], care în virtutea conservatismului a păstrat până în prezent rituri, practici magice și simboluri obiectivate, de mare importanță pentru a cunoaşte mitologia morții. Luând ca suport clasificarea practicilor funerare conform lui Arnold Van Gennep[6], ne vom referi în prezentul studiu la un atribut principal al riturilor funerare – *pomul mortului*. Pomul vine în cadrul ceremonialului funerar cu o încărcătură simbolică deosebită, ce decurge din capacitatea sa regenerativă[7] sau ca un substitut al mortului[8], sugerându-i astfel „o posibilă reînviere a celui dispărut, prin identificarea destinului omului cu cel al arborelui". Pomul ilustrează acel bagaj de simboluri care transcend atât din cultura materială, cât și din cea spirituală, ținând cont că „mortul este o prezență spirituală" [9] în cadrul ceremonialului funerar.

În această ordine de idei, *pomul* ca element distinct în recuzita ceremonialului de înmormântare, a fost consemnat în studiile lui Theodor Burada[10], Elena Niculiță-Voronca[11], Alexei Mateevici[12], Petru V. Ştefănucă[13] cu specificări locale sau regionale. Scurte menționări despre prezența *pomilor* în Basarabia întâlnim la L. S. Berg[14], A. Zaşciuk[15], în articolele din *Кишиневские Епархиальные Ведомости* (în continuare KEB).

O abordare monografică cu incursiuni asupra *pomului* o întâlnim la Simion Fl. Marian[16]. Autorul face o analiză descriptivă a pomului cu variantele locale ale utilizării. El cercetează cadrul în care se împodobea creanga pomului, momentele când era dat de pomană, cu menționarea cui anume se dădea, şi semnificațiile în plan spiritual. Etnograful S. Fl. Marian a îmbinat în interpretarea simbolistică a *pomului* atât aspectul credințelor populare, cel istoric, cât şi aspectul religios, el semnificând pomul vieții; trecătoarea din lumea aceasta în cealaltă; umbrirea şi recrearea sufletului după ce a trecut prin toate vămile; pomii raiului sau chiar raiul[17].

Ulterior prezența *pomului* a fost cercetată în lucrările sale de către Ion H. Ciubotaru. Autorul permite formarea unui concept asupra *pomului pomenilor*, în special, folosirea lui constituind, pentru mentalitatea arhaică, o garanție a prelungirii vieții omeneşti pe plan mitic, a transsubstanțializării energiei prin intermediul dublului vegetal. Cercetătorul susține că acest *pom al pomenilor* trebuie privit ca o ipostază a *pomului vieții*[18].

Ion H. Ciubotaru analizează prezența *pomului pomenelor* pe teritoriul Moldovei, distingând patru variante: prima e atestată sporadic (Mănăstirea Caşin – Bacău, Costache Negri – Galați, Crinție s – Neamț, Lămăşeni – Suceava, Iveşti - Vaslui) şi constă în scoaterea unui pom din pământ cu tot cu rădăcină care după ce a fost folosit ca suport al pomenilor, se replantează pe mormânt, la capul defunctului; a doua variantă – pomul dislocat din livadă nu este plantat pe mormânt, ci acasă la cel căruia i-a fost dăruit (Călugăreni – Neamț, Fundătura – Bacău, Movileni – Galați, Creţeştii de Sus - Vaslui); a treia variantă a pomului de pomană se întâlneşte în satele de pe Valea Bistriței – Neamț – într-un pom din livadă se pun colaci, fructe, dulciuri, păsări şi o scară făcută din aluat. La tulpina pomului se aşează o masă şi un pat. Masa trebuie să aibă pe ea o farfurie cu borş, una cu sarmale şi o căniță cu vin. În satul Ceahlău – Neamț se mai atârnă în pom un prosop, o candelă, hainele defunctului, o traistă, cuverturi şi chiar covoare.[19] Pomul dăruit rămâne în custodia stăpânului care trebuie să-l îngrijească în continuare, adesea chiar cu un interes aparte, dar roadele lui aparțin celui care l-a primit de pomană; a patra variantă – răspândită în întreaga Moldovă, este reprezentată printr-o creangă de prun, mai rar măr sau vişin, împodobită cu fructe, porumbei şi scărițe din aluat, prosop, o cană mică şi alta mai mare, lumânări, hârtie colorată etc. De multe ori acest tip de pom este aşezat pe masa pomenilor sau se duce într-un coş de nuiele (*ciurul*). În unele sate această variantă de pom al pomenilor se face dintr-un vârf de brad sau din săgeți de şindrilă înfipte în colaci şi împodobiți cu fructe şi dulciuri[20].

Ion H. Ciubotaru afirmă că obiceiul de a se planta la capul mortului, lângă cruce „*o ultuoană*" este un transsimbol al *arborelui de pomană* care apare în zona

Neamț[21]. Însă acest *pom din cimitir*, spre deosebire de Valea Bistriței moldovenești, rămâne în custodia mortului şi nu se dă cu *jurământ de pomană* în ziua înmormântării unui om din sat[22]. În județul Bistrița-Năsăud, *pomul pomenilor* (făcut pentru „hrana sufletului") este asemănat frecvent cu *pomul de nuntă*[23].

Această substituire a crengii de pom fructifer o consemnează şi Ernest Bernea, în Gorjul de nord fiind întâlnită cu denumirea de *bâtă*[24]. O similitudine între „*bâtul*" din comuna Bala – Mehedinți şi „*pomul*" sau „*mărul*" consemnează şi Ioana Armăşescu[25].

Ion Ghinoiu oferă ideea unei similitudini între *bradul* tăiat la moartea omului şi *pomul fructifer*[26]. Acest substitut al celui decedat mai reprezintă şi roadele pământului (hrană, apă, umbră, adăpost etc.), care-i revine sufletului mortului, expediat prin intermediul pomenii[27]. Autorul menționează pregătirile *pomului* ca unul dintre cele mai interesante momente ale ceremonialului funerar.

Etnograful Varvara Buzilă în cercetările sale analizează *pomul* din punct de vedere al simbolului. Ea delimitează pomii după consistența pâinilor încorporate pe el: *simplă*, întrunind până la 9 modelări din aluat, şi *compusă*, îmbinând în unele cazuri mai mult de 50 de astfel de pâini (localizat în Bucovina) şi reprezentând un *pom al pâinii,* unic în Europa, prima variantă fiind răspândită în restul spațiului românesc[28]. Cercetătoarea menționează că arborele şi grâul, ambele simboluri vegetale, conlucrează pe mai multe planuri la restabilirea echilibrului dezaxat pe moarte. Arborele serveşte drept structură, schemă a textului de obiecte, iar pâinea reprezintă o transfigurare treptată şi care completează simboluri arhetipale ale modelului, asigurându-i unitatea de fond[29].

Pentru Basarabia putem constata că predomină ultima variantă a pomilor consemnați de Ion H. Ciubotaru. Ca atribut al riturilor de integrare din cadrul ceremonialului funerar, *pomul vieții*, cel mai important din numărul de *pomi* uzitat, este prezent în majoritatea localităților basarabene. În perioada anilor 60-90 *pomul vieții* a dispărut ca obiect din recuzita ceremonială, fiind substituită doar de hainele şi dulciurile care-l împodobeau anterior[30].

Pe teritoriul Basarabiei denumirea generală a acestui pom este *pomul vieții*. Întâlnim, însă, şi variații ca *pomul cel mare* (Cigârleni – Ialoveni), *pomul cel mare de peste groapă* (Nimoreni – Ialoveni), *pomul raiului*[31]*, pomul mortului*[32] (Lăpuşna – Hânceşti, Drojdieni – Nisporeni), *pomul de la cap*[33] sau *bradul* (Baraboi - Dondușeni[34]).

Pomii se făceau dintr-o creangă sau din puieți (Costeşti - Râşcani[35]) de copaci *roditori*[36] – măr, prun (perj)[37], vişin, cireş[38], *zarzăr* sau *prăsad*[39], cu excepția nucului[40]. La Trebujeni – Orhei era lăsat cu tot cu frunze verzi, dacă le avea sau se lăsau chiar şi fructele care erau pe creangă (Roşieticii Vechi - Floreşti). E. Niculiță-Voronca menționează creanga curățită alb, cu doar câteva frunze[41]. Acest aspect îl întâlnim şi la S. Fl. Marian[42]. Creanga *pomului vieții* era de dimensiuni impunătoare, având, de obicei, aproximativ 0,8-1 m înălțime. La Căinari – Căuşeni *pomul* avea până la 1,5 m.[43] Crengile *pomilor* erau tăiate şi pregătite de către o rudă sau de un vecin mai în vârstă[44].

Pomul vieții era făcut împreună cu ceilalți pomi, dându-i-se însă o semnificație mai deosebită şi fiind primul care era împodobit. El avea 3[45] sau 4[46] ramuri. V. Buzilă

susține ideea cadrului spațial și cel al cifrelor în riturile funerare, ambele fiind foarte importante în restabilirea echilibrului social și cosmic afectat de moarte. Astfel, existența pomului cu 3 ramuri, mai frecventă, și a celui cu 4, este corelată în primul caz cu împărțirea lumii pe verticală, și respectiv, cu împărțirea pe orizontală[47].

În una din ramuri se punea un colac frumos împletit sau câte un colac în fiecare ram al pomului (raioanele Nisporeni și Ungheni)[48]. Apoi în jurul celor 3 ramuri se lega o ață neagră sau roșie[49] pe care erau puse „băcălii" (Roșieticii Vechi – Floresti), „cofeturi" (Țâpala – Ialoveni), „zacuște" (Rogojeni – Florești), covrigi, biscuiți, miez de nucă (Trebujeni – Orhei). În vârful crengilor este plasat câte un măr sau felii de măr, în care se înfigea câte o lumânare[50]. În *pomul vieții* se mai punea și o scară din pâine (să se poată urca sufletul mortului să ia darurile)[51]. În perioada sărbătorilor pascale, în vârful pomului se înfigeau și ouă roșii[52]. În unele localități din centrul Basarabiei se legau cordele colorate. La *pomul cel mare de peste groapă* se făceau punți de ceară lipite una de alta „*ca să treacă sufletul mai ușor pe unde n-o putea trece*" (Nimoreni – Ialoveni)[53].

Acest pom era împodobit cu haine bărbătești, dacă decedatul era bărbat, sau femeiești în cazul când răposata era femeie. Se punea o rochie, o bluză, o „*șalincă*" sau o basma, o cămașă, pantofi sau papuci de casă; la bărbați – un costum bărbătesc, o cămașă, ciorapi, pălărie sau „*chepcă*", pantofi sau papuci[54]. Hainele mortului se mai dădeau de pomană și la praznicul de 40 de zile[55] sau de un an[56].

În dependență de localitate, *pomul vieții* se dă de pomană acasă[57], la cimitir peste groapă[58] sau la praznicul de a) după înmormântare[59], b) de 40 zile[60], c) de un an[61]. Ion Ghinoiu mai menționează datul de pomană al *pomului* la Slobozitul apei sau Izvorului[62].

În momentul când se scotea mortul din casă, *pomul vieții* era dat de pomană peste sicriu. El era pus într-un lighean, fiind înfipt într-un colac mare și frumos împletit. Apoi era dus înaintea cortegiului funerar de cel care-l primea de sufletul răposatului (Vărăncău – Soroca)[63]. În timpul slujbei religioase *pomul* era pus la capul răposatului într-o căldare cu apă[64]. Pomul era dus până la biserica unde erau culese dulciurile de pe el și luate hainele, iar creanga era lăsată într-un colț al curții bisericii (Țâpala - Ialoveni).[65] Sau era dus până la cimitir unde erau culese *poamele* și apoi se agăța în gardul cimitirului (Roșieticii Vechi – Florești, Codreanca - Strășeni)[66], sau se lăsa pe mormânt lângă cruce (Sudarca – Dondușeni)[67], uneori înfigându-se acolo[68]. În alte localități *pomul vieții* era *despodobit* tocmai acasă la cel care îl primea de pomană. Creanga *pomului* era pusă ulterior pe foc[69]. La S.Fl. Marian găsim mențiunea că după ce scuturau *poamele*, era aruncat într-un râu, vale sau în fântână[70].

Pomul vieții se mai dădea de pomană la praznicul de 40 de zile sau la un an[71]. La praznicul cu vase de la 40 zile se făcea un colac mare rotund, pe lângă alți încă 4 colaci în formă de cruce, numiți *cristeți* (*crestăți*) care se puneau în *ciur* (*sită*). În acest colac mare se implânta *pomul* împodobit cu fructe, *lucuni* (copturele dulci), mere, nuci și bomboane[72]. *Pomul* care se dădea de pomană la *panahidă* de un an era așezat pe o masă cumpărata cu această ocazie și menită de sufletul răposatului. La Giurgiuleşti când se dădea de pomană pomul se zicea: „*Mai întâi găsește omu și pe urmă dă-ți po-*

mu"[73]. O altă expresie legată de acest obicei o semnalăm la Drojdieni – Ungheni „*Pe lumea asta a ta, pe cealaltă a lui*"[74].

Pomul vieţii se dădea de pomană unei persoane de acelaşi sex şi de aceeaşi vârstă cu răposatul. În unele localităţi persoana căreia i se dădea *pomul vieţii* trebuia să fie rudă cu decedatul[75] – naş, fin etc., dar putea să fie şi un străin[76]. În satul Sudarca – Donsuşeni *pomul vieţii* era dat de pomană unui vecin[77]. Această specificare o găsim şi la L. S. Berg[78]. În satul Nemirovca – Floreşti *pomul vieţii* era dus la cimitir în ciur, acolo fiind dat de pomană preotului împreuna cu un colac[79]. În satul Brânza – Vulcăneşti *pomul*, împodobit cu hainele mortului, era pus la poartă însemnând că în casă era mort[80]. La Rogojeni – Floreşti *pomul vieţii* era dat de pomană şi la înmormântarea sinucigaşilor[81].

Dacă în unele localităţi s-a păstrat numai *pomul vieţii,* în alte zone ale Basarabiei (judeţul Chişinău) întâlnim mai multe *pomuri* (*pomi*) uzitaţi la înmormântare. De obicei, se făceau numai 16 pomi mari (Horăşti, Zâmbreni, Ţâpala, Puhoi, Cigârleni – Ialoveni), sau se făceau atâţi câţi morţi erau în familia decedatului (Lăpuşna – Hânceşti[82], Crihana Veche – Cantemir[83]), „*pentru neamuri, pentru părinţi*" (Codreanca - Străşeni[84]).

Şase (Cigârleni – Ialoveni, Ţâpala – Ialoveni, Rogojeni – Floreşti, Roşieticii Vechi – Floreşti), patru (Trebujeni – Orhei[85], Malovata – Dubăsari[86]) sau opt (Hârtop – Soroca[87]) *pomi* erau făcuţi pentru gropari (gropinceri). Ei erau puţin mai mici ca dimensiune decât *pomul vieţii*, dar fiind la fel de bogat împodobiţi cu fructe (proaspete sau uscate) şi „băcălii". În cele 3 ramuri se punea un colac, o cănuţă şi se lega o lumânare. Dulciurile erau înşirate pe o aţă neagră, la persoanele *înstărite* aceste *gujulii* fiind poleite[88]. *Pomurile groparilor* erau puse la năsălii şi luate de acolo abia după ce se îngropa mortul, sau se luau de pe năsălii când porneau spre cimitir, „*ca să nu fie greu de dus*"[89]. Pe pomuri se mai punea o cuvertură, o basma (tulpan) sau o bucată de pânză[90].

Restul *pomurilor* erau daţi de *sufletul răposatului* la *pomana de la poartă*[91] - la covor (ţol, lăicer); la căldare (cu apă[92] sau vin[93]); la *aşternut*; la pernă (*căpătâi*) cu o farfurie cu *aburi*; la iconiţă *că-i creştin*[94]. Etnograful Petre V. Ştefănucă menţionează *pomul din uşă*, ca fiind dat de pomană împreună cu *pomana de la poartă*[95]. Un pom în care era pusă şi o cană se dădea de pomană preotului[96]. Se mai punea un pom în *ciur*[97] împreună cu 3 colaci, care ulterior era dat preotului[98] sau celui ce ducea *ciurul*[99]. Patru pomuri erau puşi în patru colţuri ale mesei care se dădea de pomană, fiind fixaţi în colaci[100].

Numărul *pomuşorilor/pomnişorilor* varia în dependenţă de localitate. În unele sate ei se făceau într-un număr foarte mare, dându-se de pomană tuturor celor prezenţi la ceremonialul funerar. Sunt semnalate cazuri când se făceau aproape 100 de pomuşori (Ţâpala – Ialoveni). Numărul atât de mare se explică prin uşurarea ridicării sufletului la cer[101] sau pentru sufletele morţilor din familia respectivă[102]. În alte localităţi, însă, se făceau *pomuşori* numai pentru copiii prezenţi la înmormântare[103]. La Codreanca – Străşeni se făceau 40 de pomuşori la praznicul de 40 de zile.

Pomuşorii erau făcuţi dintr-o creangă cu 2 ramuri. Într-un ram se punea o

cănuță și un covrig sau un colăcel. În vârf se înfigeau mere și o lumânare și, neapărat, o cutie de chibrituri. După ce erau împodobiți se puneau în ulcioraşe, care urmau să fie date de pomană (Cigârleni – Ialoveni).

La împodobirea lor, ca, de altfel, și la împodobirea celorlalți *pomi* uzitați la ceremonialul funerar, participau femeile mai tinere, rude cu răposatul sau vecine. Mai erau prezenți de multe ori și copii mai „măricei"[104]. Se credea că cei care participau la împodobirea pomurilor „ *se vor întâlni pe lumea cealaltă*", cât și cei care au mâncat din ei[105].

Împodobirea se făcea pe cuptor[106], mai ales iarna, sau jos pe o cuvertură în mijlocul cămării[107]. În unele localități împodobirea pomilor se făcea la vecini[108], motivându-se spațiul impur, dar și lipsa acestuia în casa decedatului. Aceşti *pomi* erau făcuți și la priveghi (Cigârleni – Ialoveni).

Pomuşorii, la fel ca și celelalte obiecte-accesorii date de pomană la înmormântare, erau împărțite după ce se scotea mortul din casă (Tochile-Răducani – Leova). Acasă sau la cimitir, pomuşorul era despodobit de dulciuri și se dădea pe foc sau se lăsa, ca și în cazul *pomului vieții*, în cimitir sau la biserică.

La ucrainenii din satul Beleavinț – Briceni pomuşorii erau duşi de doi bărbați sau două femei înaintea cortegiului funerar. Aceşti actanți erau legați cu ştergare, cămăși sau băsmăli[109]. După cum menționează cercetătoarea Varvara Buzilă, ucrainenii, conlocuitori în spațiul românesc au preluat de la români numai tradiția pregătirii câtorva pomi, nu și a celui principal. Aceste simboluri vegetale n-au căpătat în obiceiul lor deschideri simbolice remarcabile[110].

O situație interesantă constatăm în satele Horăşti și Zâmbreni – Ialoveni, când aceşti pomi, după ce erau despodobiți, erau lăsați la casa mortului sau la biserică. Iar când deceda altcineva, crengile pentru *pomi* erau luate de acolo[111]. Aceasta se făcea cu scopul de a nu distruge pomii fructiferi.

Ca act de comunicare simbolică, atât *pomul*, în particular, cât și *pomenile*, în general, implică prin sine uşurarea trecerii și integrării benefice a răposatului în lumea de dincolo. Analizând prezența pomului ca atribut al recuzitei ceremonialului funerar, îl putem încadra, în baza parametrilor structurali, în *recuzita de existență postumă*.[112] Iar după conținutul cu valoare magico-spirituală (stabilite de Van Gennep), situăm pomul în *riturile de integrare.* Prin darea de pomană a pomului la toate praznicele de pomenire, pomul contribuie în mod ritual la integrarea treptată a defunctului în lumea celor morți, până la cosmogonizarea lui totală și devenirea lui *moş*[113].

Printr-un transfer simbolic în cealaltă lume, *pomul vieții/pomurile* era menit mortului drept hrană, lăcaş al sufletului, adăpost. Rolul poamelor și al colacilor din pom se rezuma la funcția de alimente pentru sufletul dalbului călător prin vămile văzduhului. Din acest pom urma să-şi ia zborul sufletul defunctului[114]. Astfel, pomul capătă proprietăți regenerative, devenind un simbol al renaşterii și reînvierii.

Pe măsura înaintării în timp, pomul, obiect important din recuzita funerară, treptat pierde atât din spațiu, cât și din valoarea sa simbolică. Vedem astfel că pe teritoriul dintre Prut și Nistru *pomu' cel mare* se mai păstrează, restul *pomurilor*, însă, fiind prezenți tot mai sporadic. Principala valoare simbolică care-i mai rămâne azi *pomului*

este că *poamele*, inclusiv hainele sau vasele aninate în crengi, vor reveni defunctului pe lumea cealaltă. Aceasta încă o data demonstrează păstrarea simbolismului *pomului* ca intermediar în obiceiurile de integrare a repauzatului în *lumea de dincolo.*

Privit într-un context mai larg, fenomenul cercetat se înscrie în ideea că funcţiile simbolice arhaice ale arborelui au perpetuat sub forme reduse graţie mentalităţii colectivităţilor folclorice tradiţionale, au întrepătruns întregul complex de obiceiuri, inclusiv riturile mortuare.

Referinţe bibliografice

[1] BÂRLEA Ovidiu. - **Folclorul românesc**. Vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1981. - P.447.

[2] **Dicţionar de etnologie şi antropologie**. Editura Poligraf, Iaşi, 1999. - P. 442.

[3] BURADA Theodor. - *Datinile poporului român la înmormântari* // **Opere**. Vol.III. Folclor şi etnografie. Bucureşti, 1978. - P. 20.

[4] CIUBOTARU Ion H. - **Marea trecere**. Bucureşti, 1999. - P. 103.

[5] POP Mihai - *Mitul marii treceri* // **Folclor Literar.** II, 1968. - P. 88.

[6] GENNEP Arnold Van - **Riturile de trecere**. Editura Polirom, Iaşi, 1998.

[7] CIUBOTARU Ion H. - *Folclorul obiceiurilor familiale din Modlova (Marea trecere)* // **Caietele Arhivei de Folclor**. Vol.VII, 1986. - P. XLVIII.

[8] GHINOIU Ion. - **Panteonul românesc. Dicţionar.** Editura Enciclipedică, Bucureşti, 2001. - P. 152.

[9] BUTURĂ Valer. - **Cultura spirituală românească**. Bucureşti, 1992. - P. 316.

[10] BURADA Theodor - *Op. cit.*

[11] NICULITĂ-VORONCA Elena. - **Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică**. Vol. I. Editura Polirom, Iaşi. 1998.

[12] MATEEVICI Alexei. - **Opere**. Vol. 2. Editura Ştiinţa, 1993.

[13] ŞTEFANUCĂ Petru V. - **Folclor şi tradiţii populare.** Vol. I. Editura „Ştiinţa", 1991.

[14] БЕРГ Л. С. - **Бессарабия. Страна-Люди-Хозяйство.** Петроград, «Огни», 1918.

[15] ЗАЩУК А. - **Материалы для географии и статистики Росии.** СПб, 1862.

[16] MARIAN Simion Florea. - **Înmormântarea la români. Studiu etnografic.** Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 2000.

[17] *Ibidem*, p. 128.

[18] CIUBOTARU Ion H. - **Marea trecere**. - P. 171.

[19] *Ibidem*, p. 172.

[20] CIUBOTARU Ion H. - *Folclorul obiceiurilor familiale*. - P. XLIX.

[21] CIUBOTARU Ion H. - *Cadrul etnografic al cîntecului funerar pe Valea Şomuzului Mare* **//Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei**. Cluj-Napoca, 1978. - P. 380.

[22] *Ibidem*, p. 380.

[23] CIUBOTARU Ion H. - *Valea Şomuzului Mare: monografie folclorică* // **Caietele Arhivei de Folclor.** Iaşi, 1991. - P. 129.

[24] BERNEA Ernest. - **Moartea şi Înmormântarea în Gorjul de nord.** Bucureşti, „Cartea românească", 1997. - P. 67, 111. „*Un alt obicei ritual legat de înmormântare este* „bâta, *obiect care*

se dăruie la masa ce se face după întoarcerea de la cimitir. Bâta este confecționată dintr-o creangă de măr împodobit cu fructe, flori, un ştiulete de porumb, fuioare de lînă şi cînepă, cîteodată – la cei tineri sau mai înstăriți – o cîrpă albă sau un şervet... Acest obiect ritual este corespunzător „mărului-de-nmormântare*" din alte zone etnografice (Țara Oltului), dar el nu este dăruit naşilor, ci este dăruit unei persoane de sexul şi vărsta mortului".*

[25] ARMĂŞESCU Ioana. - *Recuzita ceremonială a obiceiurilor de înmormântare în comuna Bala – județul Mehedinți* // **Studii şi cercetări de etnografie şi artă populară**. Vol. I. Braşov. - P. 479 [...*bîta,* un băț de alun sau creangă de mărdulce, împodobit de *femeile de la zori*, cu diverse obiecte...].

[26] GHINOIU Ion. - **Panteonul românesc** - P. 150.

[27] GHINOIU Ion. - **Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze româneşti ale nemuririi.** București, Editura Fundației Culturale Române, 1999. - P. 297-298.

[28] BUZILĂ Varvara - **Pâinea. Aliment şi simbol. Experiența sacrului.** Î.E.P. Chişinău, „Ştiința", 1999. - P. 185.

[29] *Ibidem*, p. 189.

[30] Inf. Varvara Ciobanu, n.1920, s. Climăuți, r. Floreşti.

[31] MARIAN Simion Florea - P. 128; ŞTEFANUCĂ Petru V.- **Folclor şi tradiții populare.** Vol. I. Editura „Ştiința", 1991. - P. 86; ЗАЩУК А. - **Материалы для географии и статистики Росии.** СПб, 1862. - P. 483.

[32] CHIVU Iulian. - **Cultul grîului şi al pâinii la români.** Bucureşti, 1977. - P. 85.

[33] Inf. Ioana Palii, n. 1945, s. Filipeni, r. Leova.

[34] **ОТЧЕТ о работе этнографической экспедиции сектора этнографии и искуствоведения АН МССР за 1982 г.** - P. 172.

[35] **ОТЧЕТ полевых исследованиях проведенных в 1973 г. в зоне строительства Костештского водохранилища на реке Прут.** - P. 445.

[36] Inf. Maria I. Podubnâi, n. 1930, s. Roşieticii Vechi (Soloneț), r. Floreşti, originară s. Ciutuleşti, fără studii; inf. Dosia Cociug, n. 1929, s. Horăşti, r. Ialoveni.

[37] **CORNOVA.** Chişinău, Museum, 2000 - P. 198.

[38] Inf. Melania Guțanu, n.1925, s. Cigârleni, r. Ialoveni.

[39] Inf. Zinaida P. Ciugureanu, n. 1928, s. Roşieticii Vechi (Soloneț), r. Floreşti.

[40] BUZILĂ Varvara - *Op. cit*. - P. 186.

[41] NICULIȚĂ-VORONCA Elena - P. 319.

[42] MARIAN Simion Florea - *Op. cit*. - P. 121.

[43] Inf. Dusia Bumbu, n. 1942, s. Căinari, r. Căuşeni.

[44] Inf. Aftinia Pletosu, n. 1928, s. Cigârleni, r. Ialoveni.

[45] Răspândit în tot spațiul românesc, inclusiv Basarabia.

[46] ŞTEFANUCĂ Petru V. - *Op. cit*. - P. 77.

[47] BUZILĂ Varvara - *Op. cit*. - P. 185.

[48] *Ibidem*, p. 187.

[49] NICULIȚĂ-VORONCA Elena - Op. cit. P. 319.

[50] ŞTEFANUCĂ Petru V. - *Op. cit.* - P. 77.

[51] MOCANU Maria. - **Giurgiuleşti. Monografie etnografică.** Chişinău, Editura „Cartier",

1999. - P. 39.

[52] **CORNOVA.** Chişinău, Museum, 2000. - P. 198.

[53] ŞTEFANUCĂ Petru V. - *Op. cit*. - P. 77.

[54] Inf. Ana V. Rusu, n. 1924, s. Codreanca, r. Străşeni.

[55] CONSTANTINESCU Olga, STOIAN I. - **Din datina Basarabiei.** - P. 16.

[56] **CORNOVA.** Chişinău, „Museum", 2000. - P. 198.

[57] Inf. Dunia Sârbu, n. 1941, originară s. Domulgeni, s. Roşieticii-Vechi (Soloneţ), r. Floreşti.

[58] BUŞILĂ Angela. - *Ceremonialul de cult funebru în satul Drojdieni, judeţul Ungheni* // **Pyretus. Anuarul Muzeului de Istorie şi Etnografie din Ungheni** - P. 97; **CORNOVA.** Chişinău, Museum, 2000. - P. 200; inf. Aftinia Pletosu, n. 1928, s. Cigârleni, r. Ialoveni.

[59] BERNEA Ernest- *Op. cit.* - 1997. - P.110; КУЛЬЧИЦКИЙ С. - *О суевериях, обычаях, поверях и приметах жителей с.Ставчены, Хотинского уезда* // **КЕВ**, 1973, № 18. - P. 676.

[60] GHINOIU Ion. - **Panteonul românesc. Dicţionar.** Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001. -P. 150; inf. Poiată Varvara, n.1919, s. Ţâpala, r. Ialoveni; **ОТЧЕТ о работе этнографической экспедиции сектора этнографии и искуствоведения АН МССР за 1983 г**. - P. 157 (s. Crihana-Veche, r. Cantemir), 164 (s. Giurgiuleşti, r. Vulcăneşti).

[61] MOCANU Maria. - **Giurgiuleşti. Monografie etnografică.** Chişinău, Editura „Cartier", 1999. - P. 39.

[62] GHINOIU Ion. - **Panteonul românesc. Dicţionar.** Bucureşti, Editura Enciclipedică, 2001. - P. 150.

[63] Inf. Mocriţchi Lidia, n. 1924, s. Vărăncău, r. Soroca.

[64] MARIAN Simion Florea - Op. cit. 2000. - P. 120; MATEEVICI Alexei. - **Opere**. Vol. 2. Editura „Ştiinţa", 1993. - P. 96.

[65] Inf. Varvara Poiată, n. 1919, s. Ţâpala, r. Ialoveni.

[66] Inf. Panaghia Morari, n. 1925, s. Roşieticii Vechi (Soloneţ), r. Floreşti; inf. Ana V. Rusu, n. 1924, s. Codreanca, r. Străşeni.

[67] **ОТЧЕТ о работе этнографической экспедиции сектора этнографии и искуствоведения АН МССР за 1985 г.** - P. 300.

[68] Inf. Zina Ciugureanu, n. 1928, s. Roşieticii Vechi (Soloneţ), r. Floreşti.

[69] Inf. Melania Guţanu, n. 1925, s. Cigîrleni, r. Ialoveni; inf. Aculina Jalbă, n. 1923, s. Răzeni, r. Ialoveni.

[70] MARIAN Simion Florea - *Op. cit*. - P. 122.

[71] BUZILĂ Varvara - *Op. cit*.- P. 188: „*... Se mai face pom şi la 40 de zile, la jumătate de an, la un an şi în fiece an pînă se împlinesc şapte ani de la deces. ...*".

[72] PAVELESCU Gh. - *Aspecte din spiritualitatea românilor transnistreni* // **Le roumains orientaux – românii din răsărit**. Paris, 1990. - P. 49.

[73] MOCANU Maria - *Op. cit.* - P. 39.

[74] BUŞILĂ Angela - *Op. cit.* - P. 97.

[75] MATEEVICI Alexei. - **Opere**. Vol. 2. Editura „Ştiinţa", 1993. - P. 96.

[76] Inf. Maria Maranciuc, n. 1942, s. Rogojeni, r. Floreşti, inf. Nadejda Indoitu, n. 1936, s. Puhoi, r. Ialoveni.

[77] **ОТЧЕТ о работе этнографической экспедиции сектора этнографии и искуствоведения АН МССР за 1985 г.** - С. 299.
[78] БЕРГ Л. С. - **Бессарабия. Страна-Люди-Хозяйство.** Петроград, «Огни», 1918. - С. 99.
[79] **ОТЧЕТ о работе этнографической экспедиции сектора этнографии и искуствоведения АН МССР за 1985 г.** - С. 291.
[80] **ОТЧЕТ о работе этнографической экспедиции сектора этнографии и искуствоведения АН МССР за 1983 г**. - С. 161.
[81] Inf. Anastasia Rusu, n. 1927, s. Rogojeni, r. Floreşti.
[82] **ОТЧЕТ этнографической экспедиции за 1983 г.** - С. 151.
[83] *Ibidem***,** p. 157.
[84] Inf. Ana V. Rusu, n. 1924, s. Codreanca, r. Străşeni.
[85] **ОТЧЕТ этнографической экспедиции за 1957 г.** - С. 8.
[86] **ОТЧЕТ о полевых работах этнографической экспедиции за 1967-1969 г.** - С. 85.
[87] Inf. Serafima Munteanu, n. 1923, originară s. Hârtop, r. Soroca, s. Roşieticii Noi (Climăuţi), r. Floreşti.
[88] BURADA Theodor - *Datinile poporului român la înmormântari* // **Opere**. Vol. III. Folclor şi etnografie. Bucureşti, 1978. - P. 23.
[89] Inf. Luca Mafteuţă, n. 1926, s. Dubăsarii-Vechi, r. Criuleni.
[90] Inf. Dusia Bumbu, n. 1937, s. Căinari, r. Căuşeni.
[91] CIUBOTARU Ion H. - **Marea trecere**. Bucureşti, 1999. - P. 175.
[92] Inf. Maria Bulai, n. 1929, s. Ţâra, r. Floreşti; inf. Nadejda Munteanu, n. 1923, s. Roşieticii Noi (Climăuţi), r. Floreşti.
[93] Inf. Gheorghe Pânzaru, n. 1933, s. Cigârleni, r. Ialoveni.
[94] Inf. Emilia Rabovilă, n. 1941, s. Roşieticii Noi (Climăuţi), r. Floreşti.
[95] ŞTEFANUCĂ Petru V. - *Op. cit*. - P. 77.
[96] ЗАЩУК А. - **Материалы для географии и статистики Росии.** СПб, 1862. - С. 483.
[97] MATEEVICI Alexei - *Op. cit*. - P. 96.
[98] Inf. Elena Rotari, n. 1942, s. Roşieticii Vechi (Solonеţ), r. Floreşti; **Экспедиционный отчет канд. ист. наук В. С. Зеленчук за 1974-1975 гг.** - С. 74, s. Fîrlădeni, r. Cimişlia.
[99] Inf. Elena Tocan, n. 1928, s. Ţâra, r. Floreşti.
[100] Inf. Anica Clocică, n. 1934, s. Cigârleni, r. Ialoveni.
[101] Inf. Maria Cebotari, n.1948, s. Budăi, com. Ţâpala, r. Ialoveni.
[102] Inf. Ioana Palii, n. 1245, s. Filipeni, r. Leova.
[103] **CORNOVA.** Chişinău, „Museum", 2000. - P. 198.
[104] Inf. Sofia Untilă, n.1935, s. Răzeni, r. Ialoveni; inf. Anastasia Rusu, n. 1927, s. Rogojeni, r. Floreşti.
[105] CIUBOTARU Ion H. - *Valea Şomuzului Mare: monografie folclorică* // **Caietele Arhivei de Folclor**. Iaşi, 1991. - P.129.
[106] Inf. Elena Tocan, n. 1928, s. Ţâra, r. Floreşti.
[107] Inf. Melania Buşilă, n. 1934, s. Cigârleni, r. Ialoveni; inf. Nadejda Rapcea, n. 1950, s. Ţâpala, r. Ialoveni.
[108] Inf. Ana Rusu, n.1924, s. Codreanca, r. Străşeni.

[109] **ОТЧЕТ о работе этнографической экспедиции сектора этнографии и искуствоведения АН МССР за 1975 г**. - С. 51.
[110] BUZILĂ Varvara - *Op. cit.* - P. 189.
[111] Inf. Dosia Cociug, n.1929, s. Horăşti, r. Ialoveni.
[112] ARMĂŞESCU Ioana. - *Recuzita ceremonială a obiceiurilor de înmormântare în comuna Bala – judeţul Mehedinţi* // **Studii şi cercetări de etnografie şi artă populară**. Vol. I. Braşov. - P. 483.
[113] BUZILĂ Varvara - *Op. cit.* - P. 188.
[114] CIUBOTARU Ion H. - *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova.* - P. LI.

THE TREE OF ALMS: AN ELEMENT OF SYMBOLIC COMMUNICATION IN FUNERAL RITUALS

Abstract

The mythology of death has captured a lot of indispensable symbol-elements, which find their roots in ancient times. A contemplation symbol of passing to the other world ritual is the tree of alms or the tree of life. By its presence and spiritual load, this substitute of the dead, has a regenerative purpose, as well as the continuation of life on mythical plan of the one who disappeared. This vegetal symbol interferes in the funeral traditions with the goal to reestablish the equilibrium lost by death. As an act of symbolic communication, the tree, in particularly, implies the simplification of the transfer and the benefic integration of the dead in the other world. Therefore, the presence of the tree as an attribute of the funeral ceremony, can be integrated, based on the structural parameters, in the requisite of life, while according to the magic spiritual component (established by Arnold Van Gennep), the tree is placed in the integration rituals. Throughout time, the tree, an important object of the funeral requisite, gradually loses space, and symbolic value, being replaced or used only one exemplar – the tree of alms.

Doctorandă,
Academia de Ştiinţe a Moldovei,
Muzeul din Bacău, România

COLIBA MORTULUI ÎN CONTEXTUL IMAGINARULUI TRADIȚIONAL

Eugen BÂZGU,
Varvara BUZILĂ

Rezumat

Lucrarea are ca obiectiv analiza și interpretarea ***Colibei mortului*** *- un spațiu exclusiv simbolic de locuire, improvizat din obiecte de primă necesitate în cadrul ceremonialului funebru și destinat pentru traiul decedatului în lumea de dincolo. Imaginarul popular a generat* ***Coliba mortului*** *prin dimensionarea existenței umane după principiul simetriei și în postexistență. În concluzie se apreciază că obiceiul modelării unui spațiu pentru locuire în lumea de dincolo este destul de vechi în practica rituală. El a apărut în contextul credințelor despre legăturile indisolubile dintre om și casa în care s-a născut și a locuit, dar la o etapă târzie, când morții nu mai erau înhumați în incinta casei sau a gospodăriei, ci în cimitir, ceea ce înseamna scoaterea corpului decedatului din cadrul gospodăriei. Prin* ***coliba mortulu****i, dar și prin alte imaginări de locuință destinate răposatului, s-a încercat păstrarea mitică a relației cu locuința, înțeleasă în cultura tradițională ca un alt înveliș al corpului uman. Păstrarea acestui obicei pe o arie ce se întinde din sudul României (județele Galați și Bacău), spre sud-centrul Republicii Moldova (raioanele Leova și Dubăsari), inclusiv în satele nistrene reprezintă o supraviețuire a faptelor culturale în spații marginale.*

1. Simetrii culturale între lumea de aici și lumea de dincolo

O problemă majoră soluționată de omenire de-a lungul evoluției este cea a posedării unui spațiu pentru întreținerea vieții, pentru locuire. Supraviețuirea grupurilor umane a depins în mare măsură și de securitatea oferită de spațiul în care oamenii își desfășurau viața. Această condiționare a asigurării vieții umane în timpul existenței a avut ca ecou imaginarea unui spațiu pentru locuire și în postexistență. În cultura tradițională viața și moartea sunt văzute din perspectivă mitologică ca un circuit continuu al vieții, axat pe triada preexistență-existență-postexistență. Traseul acestui circuit devine relevant în obiceiurile ce țin de vârstele omului, mai pregnant - în cele de înmormântare și pomenire a morților care, așa cum s-a demonstrat, la români sunt foarte dezvoltate, comparativ cu cele ale altor popoare. În contextul realizării simetriei între viața pământească și postexistență gândirea simbolică a imaginat o locuință rudimentară și pentru dimensiunea postumă, luând-o ca model pe cea reală.

În bibliografia domeniului se impun câteva contribuții remarcabile, care ne-au și orientat spre formularea problemei de cercetare. Etnologul din Iași Ion H. Ciubotaru a descris și interpretat, în baza textelor folclorice și a semnificațiilor obiceiurilor două ipostaze ale locuinței imaginare destinate celui decedat: *casa-sicriu* și *casa-mormânt,* elucidând conotațiile realizate de acestea în scenariul mortuar[1]. Concomitent a adus în prim-plan câteva atestări ale ansamblului cercetat de noi.

A reluat aceste motive într-un context mai larg etnologul bucureștean Ion

Ghinoiu reflectând asupra câtorva spații în care sălășluiește sufletul timp de un ciclu de viață. A pus în valoare *casa copilului* (placenta) ca ipostază preexistențială de localizare a sufletului[2], dar şi spații postexistențiale ce servesc drept vehicule ale rânduirii mortului în lumea celor drepți: reminiscențe ale *bărcii funerare,* prin care călătorul fără întoarcere trece peste ape în călătoria sa pe lumea cealaltă[3], sicriul, mormântul, diverse reprezentări ale *casei mortului*[4]. Astfel, la capătul unor abordări consistente precizează: în riturile funerare „Izomorfismul casă-sicriu-mormânt este perfect"[5]. După ce compară casa şi sicriul, deduce: „Sicriul este o copie la scară redusă a casei vechi cu plan monocelular, cu patru pereți și acoperiș în patru ape"[6]. Iar prin desfășurarea comparației, încheie: „Sicriul este numai o copie din lemn a adăpostului care îl înghite, mormântul"[7]. În urma generalizării unor practici circumscrise scenariilor arhetipale, Ion Ghinoiu constată: „sufletul omului are mai multe morminte: **pântecele matern** la intrarea în preexistență, **mormântul** propriu-zis la intrarea în postexistență și **talpa casei** la intrarea în existență"[8].

Din riturile practicate în partea de sud a Moldovei (județele Galați şi Bacău), dar şi mai spre centru – județul Neamț ambii autori descriu *casa simbolică* a decedatului improvizată în ziua înmormântării. Astfel, profesorul Ion. H. Ciubotaru, în timp ce prezintă tipurile pomului de înmormântare, pentru tipul al treilea - reprezentat printr-un pom roditor din livada casei pe care sunt puse diverse obiecte specifice, adică cel mai apropiat de condiția naturală - completează că la rădăcina lui mai sunt aşezate o masă şi un pat[9]. La Fundătura, Bacău pomul este dăruit la 40 de zile de la înmormântare împreună cu un pat aşternut cu toate cele necesare şi o masă la fel, pe care se pun şi bucate[10]. Prezintă apoi descrieri mai complexe ale *casei de rogojini* şi ale *casei mortului* din părțile Galaților, sudul Moldovei, în care se observă clar similitudinile dintre acestea şi locuința tradițională.

În acest studiu ne propunem să reflectăm asupra *colibei mortului*, - un spațiu simbolic în care, după tradiția populară, mortul va locui în viața de dincolo de mormânt. Obiceiul a fost atestat pe o arie destul de întinsă, orientată pe harta Moldovei istorice puțin pieziș, de la sud spre nord. Este practicat actualmente în Moldova din dreapta Prutului, în unele localități din județele Galați, Bacău şi Neamț în cele din partea centrală a Republicii Moldova, în câteva sate din raioanele Criuleni şi Dubăsari şi în cele de dincolo de Nistru (raionul Dubăsari).

Descrierile obiceiului – peste 20 la număr – oferă posibilitatea discutării acestui fapt cultural în plinătatea manifestărilor sale. Profesorul Ion H. Ciubotaru l-a atestat sub câteva nume: *casă din rogojini* (satul Băltăreți, județul Galați); *casa mortului* (comuna Movileni, județul Galați), dar și în zona Neamț, satele Traian și Zărnești, Bulhanița, Hangu, Poiana Teiului), *cort* (în zona Bacău), ultimul integrat în structura pomenirilor de 40 de zile[11]. În spațiul Republicii Moldova cel mai frecvent este numit – *coliba mortului*, care pare şi cel mai adecvat nume dat acestei construcții, probabil şi cel mai vechi.

Aici trebuie să precizăm că nu este mare diferența dintre semnificațiile dezvoltate de acest complex de obiecte rituale dăruit fie în ziua înmormântării, fie în a 40-a zi de la înmormântare, fie în cadrul *pomenii de viu,* când ofranda se face cu anticipare față de timpul decesului. În toate aceste situații construcția simbol improvizată din obiecte trebuie să fixeze mitic un spațiu care în mod transcedental,

grație ritului în desfășurarea căruia este încadrată, va reveni defunctului în lumea de dincolo.

Gestul ritual se înscrie într-un cadru mai vast al ofrandelor. Conform preceptelor tradiționale, toate ofrandele făcute la înmormântarea unui om, la pomeniri sau la alte ocazii, vor ajunge în posesia răposatului. Prin mijlocirea ritului din care face parte ofranda, prin rostirea cuvintelor consacrate „Pe lumea aceasta să fie a matale [numele celui care primește], iar pe ceea lume să fie a [numele celui de sufletul căruia se dă]" obiectele vor ajunge în custodia celui decedat.

Dată fiind multitudinea obiectelor dăruite de sufletul celor morți, şi în acest sens lucrările privind obiceiurile funerare la români sunt relevante[12], prin interpretarea rosturilor ofrandelor, ajungem indirect să conturăm reprezentările populare despre viața de dincolo de mormânt, în special cea din Rai. Creştinismul popular a dimensionat evident imaginea acestui spațiu, detaşându-l vizibil de descrierile lui din literatura teologică. L-a conturat în imagini total relaxante. Încât informatorii şi-l imaginează ca un loc unde *curg râuri de lapte şi de miere, unde este permanent cald, unde oamenii nu lucrează niciodată, stau pe sub pomi şi ascultă cântecul păsărilor* etc. Iar prin practicile rituale s-a ajuns treptat la reprezentări ce reflectă adaptarea unor realități culturale tradiționale în spațiul postexistențial. Este acceptat faptul că oamenii se odihnesc la umbra pomilor, însă pentru a se odihni, a mânca ei mai au nevoie şi de o masă la care să se aşeze. La aceeaşi masă au voie să şadă numai reprezentanții aceleiaşi familii, în special soții, dar şi părinții cu copiii lor. Cu toate acestea se consideră necesar a da de pomană câte o masă pentru fiecare decedat. Iar pentru completarea anturajului e necesar să se dea de pomană scaune, mâncare şi tot felul de vase. În mod obligator trebuie să fie dăruite şi haine potrivite destinatarului mitic. Că masa presupune o comuniune alimentară a celor morți, stau dovadă şi scaunele ce se alătură. Ele sunt nu mai puțin de două la cea mai simplă masă, sau la cea mai săracă şi nu mai mult de şase - la cele mai bogate. În cazul când nu se pun scaune în coliba mortului, cum se întâmplă mai des în satele din Republica Moldova, apoi ideea de comuniune rezultă din numărul tacâmurilor de pe masă. Ele sunt întotdeauna cel puțin două.

Dar *coliba mortului* (*casa mortului*, *cortul)* reprezintă imaginea unui spațiu ce izolează mortul, îi creează un mediu al securității personale, încât apare plasată în cealaltă extremă a imaginilor Raiului, unde s-au regrupat reprezentările modelelor existențiale pământeşti. Ele au fost generate de credințele că există o similitudine între cele două părți ale unui întreg: viața pământească şi postexistență. În mare, se crede că şi dincolo de moarte omul are nevoie să mănânce, să bea şi să se odihnească, ca în timpul vieții. Gândirea simbolică a găsit o soluție perfectă pentru realizarea transferului de bunuri - magia cuvântului. Mortul va beneficia pe cealaltă lume numai de ceea ce se i se dă nominal de pomană, de nimic mai mult. Şi dacă în timpul înmormântării unui răposat, din anumite cauze (război, secetă, epidemii, foamete,) nu s-au reuşit a respectă toate prescripțiile riturilor funerare privind ofrandele şi nu i s-a dat de pomană vreun obiect important din cele prevăzute de tradiție, atunci se crede că mortul cere să i se dea toate cele cuvenite. Aceste credințe stau la baza riturilor funerare româneşti, implicit au generat apariția locaşului simbolic cercetat de noi.

2. Coliba mortului – spațiu simbolic prin excelență

Pentru a cuprinde întreg spectrul de manifestări ale obiceiului vom prezenta câteva descrieri ale *colibei mortului* din toată aria, precizând cu anticipare că ele reprezintă reminiscențe ale unui fenomen mult mai răspândit în trecut. Drept dovadă sunt şi atestările despre dispariția lui în anumite localități[13]. În Republica Moldova obiceiul este practicat şi în prezent, dar într-o formă redusă față de cel atestat în România.

Respondenta, o învățătoare stabilită în Comisarovca Nouă, raionul Dubăsari (pe malul stâng al Nistrului) din Slobozia Dușca, raionul Criuleni (pe malul drept al Nistrului), doua sate în care se practică acest obicei, l-a însuşit în toate detaliile semnificative. „La înmormântare se face colibă. În coliba asta şădi omu pi şeia lumi la dos şi bea şi mănâncă. Şi dacă sunt mai multe neamuri de-a lor încap toți în coliba şeia şi stau la hodină. Aşa spun din vechime. Pun trei haragi, 3 beți li leagî la un loc şi pun o pătură deasupra. În colibă mai pun o străchinică cu [mâncare], „piceanî", bomboani, 2 linguri şî dau [totul]di pomană. Aşei care eu, mulțumesc. Şî eşti liniştită, cî pi ceia lume [mortul] ari di toate. Coliba o dai cui vrei, la un neam"[14].

O martoră a ieşirii din uz a obiceiului în satul Jevreni, Criuleni, explică: „Asta-i a lui cum s-ar numi... cum am eu casî, apu aşa pi şeia lume coliba asta-i îi a lui. Şi-i dai tu di pomană, el cu aşelea sî duci. Da amu la mort colibî nu fac. Când am venit în Jevreni am apucat cî făşeu colibî, amu nu fac. În Ustea chiar la tatăl nieu am făcut colibă. Pun trei bețe, inşiibg haraji şi pun oghealu deasupra şi-i zice „colibî a mortului". Pune acolo un colac jios, un petic, o lumânare, un toc di sîrnişi. Da amu s-o stricat, o ieşit moda asta"[15]. După dispariția locuinței simbolice din scenariul ritual, țesăturile mari (plapuma, cuvertura, covorul) sunt întinse pe grad, iar celelalte obiecte, inclusiv vasele, bucatele au fost integrate în recuzita mesei.

O altă informatoare, băştinaşă, deprinsă cu această practică rituală, relatează despre ea mai succint. Când fac *coliba mortului* „pun 3 bețe, iar deasupra - un iorgan bumbăcit, ori o *pocrâvală* (cuvertură n.n.). Înăuntru pun aşternut, o pomană, colivă, candelă. Dacă au copii morți, pe ceea lume să se îndosească şi copii în colibă"[16].

În satele de peste Nistru *coliba mortului* este formată tot din trei bețe unite la vârf, acoperite deasupra cu o plapumă groasă sau cu o cuvertură. Înăuntrul colibei, pe jos se aştern țoluri, ceea ce presupune o modelare semiotică totală a spațiului. Mai completează interiorul cu o masă, pe care stă o pomană şi diferite bucate, inclusiv - fierbinți, iar alături de ea sunt 2 scaune[17].

Obiceiul a fost atestat şi la moldovenii din satul Lipețcoe, raionul Kotovsk, Ucraina, în cadrul obiceiurilor de pomenire de la şase săptămâni după deces. În casă se face masă de pomenire, *ridicare*, ca în toate celelalte localități. Iar afară fac o colibă din trei bețe, pe care o acopăr cu o țesătură. În ea sunt: o masă cu pomene, scaune, o căldare cu apă, cană, o găină vie, legată la picior[18].

În satele de pe malul drept al Nistrului, cele ce au corespondente culturale cu satele de pe malul stâng, precum sunt Ustia, Holercani, Marcăuți, Oxintea şi Molovata Veche (raionul Dubăsari) *casa mortului* este, de fapt, ceea ce în alte localități se numeşte *coliba mortului*. Tot în ziua înmormântării, în curtea casei decedatului alături de

celelalte pomeni este improvizată o construcție rituală funerară formată la bază din trei prăjini sprijinite la vârf într-un centru, peste care sunt puse țesături mari (lăicere, covoare). Înăuntrul spațiului format în acest fel este făcut un așternut cu toate cele necesare, din care nu lipsesc o cuvertură, o plapumă, o pernă. Alături stă o masă, gătită de sărbătoare pe care pun farfurii cu mâncare caldă, încât să iasă aburi din ea, un vas cu vin. Finalizează compoziția acestui interior un *pom* de înmormântare cu tot felul de *poame* (dulciuri, copturi, lumânare, colac). Această locuință improvizată este dăruită unui om apropiat sau celui care rămâne să trăiască în gospodărie[19].

Obiceiul practicat în Moldova din partea dreaptă a Prutului este aproape identic cu cel din Republica Moldova. În satul Buda, comuna Blăjești, jud. Bacau, unde locuiesc și catolici și ortodocși, îl respectă doar ultimii. „La înmormântare se dă cort, exact cum ar fi o casă, o colibă și ea este construită din preșuri, din covoare și se pune acolo un fotoliu sau paturi și pe fotoliul respectiv pun două perne, o plapumă, o masă cu căldare cu apă, tot ce trebuie, ce ar avea nevoie omul, strictul necesar”[20]. Cortul mortului se dă la o persoană necăjită, de preferință străină, înainte de a scoate mortul din curte și a-l duce la cimitir[21].

Înainte de înmormântare „Se făcea în curte o casă din rogojini în care se așeza un pat, o masă. Pe masă se punea cuvertură, cearceaf, plapumă, pernă. Două farfurii cu mâncare (sarmale), pilaf sau răcituri (iarna) și două scaune. Pe perete se punea un covor, o velniță, un lăghicer de cânepă. În fața casei se îngropa un copac, măr, păr sau prun și se punea în el hainele mortului și o scară de pâine la rădăcina pomului”[22].

Cu excepția câtorva exemple la care recurgem în această lucrare, descrierile etnografice din spațiul nostru cultural sunt destul de sumare și nu atestă nici plinătatea obiceiului nici frecvența lui. Avem certitudinea că o cercetare riguroasă ar identifica prezența lui în mult mai multe localități și în mai multe ipostaze. Iată de ce reluăm descrierea prezentată de profesorul Ion H. Ciubotaru în cadrul obiceiului de îngrijire a sufletului în timpul vieții, specific satului Băltărești din județul Galați, obicei povestit de o bătrână. „An făcut casî din rogojîni, din patru rogojîni, an pus patu-n fundu casî, am așternut, an pus carpeti pi părеț, an pus candilî la răsărit, dincoaci lambî și lângî pat am pus masa. An pus on așternut pi gios ș-an pus și icoanî. […]Pi masî sî puni tăt felu di hârburi: farfurie cu colivî, cratițî cu sarmali, farfurie cu pilaf, fripturî, pasâri întreagî facutî fripturî și pâni-ntreagî. Pui traistî, în traistî pui iar o pasîri friptî, o pâni-întreagî ș-on cuțît, mâncari ca di drum, sî aibî pânî pi ceea lumi”[23]. Apoi va aminti toate tacâmurile și obiectele ce se pun de obicei pe masa mortului. Alături de casa de rogojini a pus doi pomi, unul cu îmbrăcăminte și încălțăminte pentru femeie, altul pentru bărbat, fiindcă *l-a grijit* și pe soțul său[24].

Fiecare din obiectele incluse în compoziție are funcții practice și simbolice bine motivate. Toate împreună reconstituie spațiul unei locuințe, indiferent ce nume poartă într-o zonă sau alta. Concomitent cu aceasta, principiile de edificare ale spațiului simbolic sunt racordate la cele cosmogonice. În Moldova din dreapta Prutului cifra patru stă la baza modelării spațiului mortuar. Casa mortului este constituită din patru rogojini sau din patru paturi. Iar în Moldova din stânga Prutului cifra trei are această funcție modelatore. Pretutindeni, inclusiv și în satele de dincolo de Nistru *coliba*

mortului are la bază trei bețe sau nuiele mari sprijinite într-un punct, peste care se fixează țesături. Diferența nu este esențială. Ambele cifre şi patru, şi trei fac parte din inventarul numeric al structurii lumii pe orizontală (4) şi pe verticală (3). Întâlnim aceeaşi asociere şi în *pomul vieții*, ori *pomul mortului*, cum este numit principalul pom dăruit la înmormântare în spațiul dintre Nistru şi Prut. Încă Theodor Burada semnala la începutul secolului XX că acesta are fie trei, fie patru vârfuri[25]. Tradiția s-a păstrat până în prezent, cu precădere în satele de pe malul Prutului, izolat şi în alte părți ale spațiului.

Este semnificativ cumulul de funcții simbolice ale colibei mortuare. Ea trebuie să asigure odihna, hrana, dar şi viața religioasă a decedatului. Ca o casă adevărată. Prezența obligatorie, alături de colibă sau chiar în ea, a pomului, care are roluri multiple în context funerar – de arbore al lumii, arbore cosmic, dar şi de model cosmogonic, urmează să medieze în mod transcedental trecerea acestui spațiu în lumea celor drepți, unde este rânduit mortul.

La Focşani, județul Vrancea această imagine a fost modelată de sistemul semiotic la un alt nivel al abstractizărilor. Dăruiesc pomul de rod, fără să-l taie, aşa cum creşte în livadă, toamna când se scutură frunzele. În vârf se pune o batistă şi fructe, în ramurile de sus sunt prinse scara şi colacul din pâine, iar în cele de mai jos - cloşca cu nouă pui, un scaun, o masă, o lingură, o strachină - toarte modelate din ceară. Alături se face culmea cu haine călduroase, casa cu lampă, pat, masă ca în Transilvania, ceea ce se cheamă *colibă*[26]. În recuzita acestui pom şi a casei mortului sunt obiecte din câteva coduri diferite, toate implicate în aceeaşi măsură la desfăşurarea ritului. Din codul obiectelor reale fac parte batista, hainele călduroase, apoi lampa, patul, masa, care şi alcătuiesc coliba mortului. Cel al obiectelor de ceară reuneşte obiecte ce țin, în principiu de masă. Prin instrumentarul semiotic a fost multiplicată una şi aceeaşi informație, ceea ce se întâlneşte frecvent în practica rituală.

Prin *coliba mortului* mentalul colectiv a fixat un spațiu simbolic recurgând la modelul locuinței primare făcute de om în cadrul natural. Efemeră, temporară ca şi trecerea omului prin viață, din materiale perisabile naturale (trei sau patru bețe) şi alte obiecte făcute de mână de om din lemn sau din fibre naturale. *Coliba mortului* trebuie raportată la locuința tradițională a familiei.

Casa de piatră este cea în care oamenii trăiesc, mai ales după ce îşi întemeiază o familie. Sintagma *casă de piatră* rostită ca o urare tinerilor căsătoriți vine din textele biblice. Ea apare şi în *Iertăciunea* rostită în cadrul nunții tradiționale. Casa de piatră fiind construită prin mijlocirea riturilor specifice preluării unui spațiu cultural de la spiritul locului este integrată modelului cosmogonic al lumii (reprezentând cele trei părți ale ei – lumea subterană, terestră şi celestă)[27]. Ea rămâne, de altfel ca şi casa din bârne, sau cea din nuiele şi lut în cadrul acestui model cosmogonic.

Coliba mortului are valoare transcedentală. Rostul ei simbolic este de-a transcende în cealaltă lume, pentru a fi locuința decedatului. Este conică, implică cercul ca bază şi punctul infinitului în vârf. Asimilează dinamismul cercului văzut în relație cu centrul, care este reprezentat prin punctul din vârful construcției. În acest mod tinde către simbolismul ceresc în spațiul european. În acelaşi spațiu de referință casa

propriu-zisă ține de simbolismul pământului, având la bază pătratul sau dreptunghiul, figuri geometrice rigide, ce nu conțin în ele dinamismul cercului[28].

De fapt, ideea întruchipării unui spațiu viitor pentru locuirea decedatului în lumea de dincolo este transparentă și în riturile înmormântării din alte părți ale Moldovei istorice. Numai că limbajul obiectual face recurs la seturi dispersate de lucruri necesare întreținerii vieții. Spre exemplu în spațiul dintre Prut și Nistru, care este mai bine cercetat de noi, o bună parte din obiectele dăruite în ziua când defunctul este scos din casă pentru a fi dus la cimitir alcătuiesc împreună ideea unei case de locuit. Astfel, în toate satele în pragul casei defunctul este trecut peste un așternut conținând toate piesele necesare odihnei (covor, lăicer, scoarță sau țol, pe care stau cearșaful, o plapumă groasă, o pernă. Acestea sunt însoțite ca și celelalte pomeni de un colac, lumină, un vas cu apă). În unele sate, mai frecvent din partea de nord a teritoriului, mai dau și pat adevărat, așternut cu toate cele necesare.

Pretutindeni în recuzita înmormântării intră și masa, ca epicentru al localizării mortului și a neamurilor lui. Ea este pregătită cu tacâmuri pentru patru sau pentru șase persoane. În centrul ei sunt: coliva, bucate aburinde, alte feluri de mâncare, iar pe colțurile mesei stau pomenile (pâini rituale reprezentând tabloul lumii)[29].

În satele din centrul teritoriului s-a păstrat tradiția dăruirii a două mese, una descrisă, fiind reprezentată de chiar piesa de mobilier numită masă, alta numită *masa pe pământ*, fiind alcătuită dintr-o față de masă, pe care sunt așezate aceleași obiecte ca pe prima masă. *Masa pe pământ* este mai veche ca tradiție decât prima. În imaginarul popular ea face legătura directă cu pământul, cel care preia și trupul mortului. Prin acest contact direct al ei cu pământul, se transmite mai ușor mesajul către lumea de dincolo. Informatorii mai în vârstă sunt cei care precizează că *masa pe pământ* este mai veche decât cealaltă, și tot bătrânii sunt cei care insistă asupra păstrării ambelor mese în cadrul obiceiului.

În satele din raioanele Căușeni și Ștefan Vodă, acum, ca și mai înainte, masa este dăruită unei familii de tineri în a 40 zi de la înmormântare, cu toată recuzita necesară. La rândul lor, și tinerii pregătesc bucate de sărbătoare. Pe jumătate din suprafața mesei primite de pomană, sunt așezate bucate aduse de către rudele celui decedat, iar pe cealaltă jumătate sunt bucatele preparate de cei doi tineri. La masă se reunesc reprezentanții celor două neamuri. Indiferent de această completare mai tardivă, la 40 de zile, a scenariului ritual, și în localitățile din zona Nistrului de Jos în ziua înmormântării pomenile oferite reunesc imaginar o casă simbolică.

În recuzita funerară sunt obligatorii mai mulți pomi, dintre care unul este principal, numit *pomul vieții*. În satele de pe malul Prutului, dacă cel mort este din pereche, cel rămas în viață face doi pomi – unul pentru mort și se numește pomul mortului, iar altul pomul celui viu.

În scenariul ritual toate aceste obiecte-simboluri au multe semnificații, ce sunt actualizate treptat în desfășurarea etapelor rituale, în funcție de conflictele ce urmează a fi rezolvate. Aici putem generaliza ideea că obiceiurile de înmormântare din Moldova au păstrat structuri semantice ce reflectă prin obiectele, textele de cuvinte și gesturile rituale mitologia morții.

Pentru a cuprinde în discuție și capacitatea instrumentarului ritual de-a amplifica codificarea la mereu alte nivele ale gândirii simbolice, ținem să facem câteva precizări privind specificul local al obiceiului în Bucovina și în Focșani, unde obiectele ce sunt destinate mortului în viața de dincolo de mormânt au un grad și mai sporit al simbolismului. În Bucovina ele sunt modelate din aluat și apar ca figuri din pâine în pomul de înmormântare[30], iar în Focșani, așa cum aminteam, aceste obiecte sunt modelate din ceară, fiind amplasate tot în pom. Trebuie să precizăm că în unele sate românești din Bucovina, situate în apropierea muntelui, în timpul înmormântării sunt dăruite mai puține obiecte decât în cadrul obiceiului din Basarabia. Este evident. Însă aici ideea integrării mortului în lumea de dincolo este mediată în principal de pomul mortului. În el sunt atârnate mai multe forme de pâine, repartizate semnificativ în cele trei registre: celest, terestru și subpământean care împreună reprezintă *modelul lumii*. Cele situate în registrul rezervat lumii terestre conțin și forme de pâini relevante, pentru a indica drumul, trecerea: *puntea, roata carului, coșnița, traista, plosca, toiagul, scara*; dar și spațiul pentru odihnă – inclusiv *fereastra* (ca parte a casei), *perna;* pentru rugăciune - *icoana, ușa altarului*[31]. Prin limbajul obiectual al pâinii este relevată aceeași idee a localizării și rânduirii mortului în spațiul indicat de mitologia morții.

3. În loc de concluzii

Exemplele analizate în text reprezintă o supraviețuire a faptelor culturale în spații marginale.

Ca spațiu real pentru locuire coliba face parte din varietatea locuințelor temporare, fiind atestată în toate regiunile locuite de români. În opinia mai multor cercetători însuși cuvântul *colibă* este foarte vechi în uzul lingvistic din spațiul cultural românesc. Acest tip de locuință era specific tracilor. Solia trimisă în 448 de împăratul Teodosius al II-lea, la curtea lui Atilla, din care făcea parte și Priscus Panites, sofist și istoric, originar din Tracia, a fost găzduită în colibele (*caliiboi*) locuitorilor dintr-un sat[32]. Florin Salvan depistează cuvântul și în alte scrieri ale lui Herodot, Tucydide și Theocrit[33], ceea ce poate servi ca argument al frecvenței locuinței în antichitate.

În concluzie trebuie să apreciem că și obiceiul modelării unui spațiu pentru locuire în lumea de dincolo este destul de vechi în practica rituală a strămoșilor românilor. El a apărut în contextul credințelor despre legăturile indisolubile dintre om și casa în care s-a născut și a locuit, dar la o etapă târzie, când morții nu mai erau înhumați în incinta casei sau a gospodăriei, ci în cimitir. Scoaterea corpului decedatului din cadrul gospodăriei, pentru a fi înmormântat pe moșia satului, a implicat elaborarea unor rituri compensatorii, pentru a nu afecta relația lui cu locuința. Prin *coliba mortului,* dar și prin alte imaginări de locuințe destinate răposatului, precum au fost percepute *sicriul* și *mormântul* s-a încercat păstrarea relației mitice cu locuința, înțeleasă în cultura tradițională ca un alt înveliș al corpului uman. Deosebirea constă în faptul că decedatul este așezat realmente în *sicriu* și îngropat în *mormânt*, dar nu și în *coliba mortului*. Această locuință exclusiv simbolică are, la prima vedere, același statut ca masa, pomul și alte obiecte oferite de pomană în timpul înmormântării. Însă, spre deosebire de celelalte ofrande, este singura care fixează în denumire și destinația – *coliba mortului*

(mai târziu şi *casa mortului*), ceea ce desemnează importanța ei deosebită în scenariul ritual. În localitățile unde structura de rezistență o formează trei bețe, spațiul obținut este numit *coliba mortului*, iar în cele unde structura este formată din patru elemente de bază tinde să generalizeze numele *casa mortului*, fapt ce demonstrează încă o dată capacitatea culturii populare de a-şi organiza, corela şi sincroniza din punct de vedere semiotic componentele fiecărui sistem.

Note şi referințe bibliografice

[1] CIUBOTARU Ion H. – **Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova.** Editura „Grai şi suflet – Cultura națională", Bucureşti, 1999. – P. 55-63; 107.
[2] GHINOIU Ion. - **Cărările sufletului.** Editura Etnologică, Bucureşti, 2004.
[3] *Idem*. **Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze românești ale nemuririi**. Editura Fundației Culturale Române. Bucureşti, 1999. - P. 254.
[4] *Ibidem*, p. 75.
[5] *Ibidem*, p. 70.
[6] *Ibidem*, p. 75.
[7] *Ibidem*, p. 76.
[8] *Ibidem*, p. 78.
[9] *Ibidem*, p. 172.
[10] *Ibidem*, p. 174-175.
[11] *Ibidem*, p. 176-179.
[12] MARIAN S. F. – **Înmormântarea la români. Studiu etnografic**. Editura „Grai şi Suflet – Cultura națională", Bucureşti, 1995 (reeditată). – P. 36 şi mai departe; CIUBOTARU Ion H. - *Op. citată*; GHINOIU Ion. - *Op. citată*; VĂDUVA Ofelia. – **Paşi spre sacru. Din etnologia alimentației românești**. Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1996. – P. 191-196; *Idem*. - **Magia darului.** Editura Enciclopedică. Bucureşti. 1997. - P. 53-62, 128-145.
[13] **Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarul Atlasului Etnografic Român. Volumul IV Moldova**, editat sub egida Academiei Române de Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2004. – P. 250. Se are în vedere obiceiul din satul Corbasca, județul Bacău, p. 250. De altfel singura descriere prezentă în această lucrare prestigioasă.
[14] *Satul Comisarovca Nouă, raionul Dubăsari. Inf. Dragoman Raia, 50 ani, născută în satul Slobozia Duşcă, raionul Criuleni. Cul. A. Graur 02.09.1991* // **Arhiva Muzeului Satului, Chişinău**. F. 8, p. 46.
[15] Satul Jevreni, raionul Criuleni, Inf.: Eugenia Mocanu, n. 1932 în s. Ustea, Dubăsari. Cul. E. Bâzgu 10.08.1994 // **Arhiva Muzeului Satului, Chişinău**. F. 4, p. 46.
[16] *Satul Pohrebea Nouă, raionul Dubăsari*. Inf. Olga Tolstenco, n. 1932, cul. A. Graur, 1991// **Arhiva Muzeului Satului, Chişinău**. F. 8, p. 36.
[17] Satul Bosca, Dubăsari.
[18] Satul Lipețcoe, raionul Kotovski, Ucraina. Inf. Efrosinia Burghelea, n. 1947; Ana Țurcan, n. 1927. Înr. V. Buzilă, 1988.
[19] Satul Molovata Veche, raionul Dubăsari. Inf. Iulia Volc, n. 1951, de fată a lui Anton şi a Zinei Bejan (înr. 1996); Satul Oxintea, acelaşi raion. Inf. Maria Prodan, n. 1962; Satul Ustia, acelaşi

raion. Inf. Ion Jabinschi, n. 1978. Cul. V.Buzilă, 2003.

[20] Satul Buda, comuna Blăjeşti, jud. Bacau, România. Inf. Silvia Panaiti, n. 1960. Cul. E. Bâzgu, V. Buzilă aug. 1995.

[21]**Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarul Atlasului Etnografic Român.** – P. 250.

[22] CIUBOTARU Ion. - *Op. citată*. – P. 176.

[23] *Ibidem*.

[24] BURADA Teodor T. – *Datinele poporului român la înmormântări* // **Opere.** Vol. III. **Folclor şi etnografie.** Bucureşti, Editura Muzicală, 1978. - P. 12

[25] Informaţie de teren. Vrancea. Muzeograful cu care am fost în Franţa.

[26] BÂZGU Eugen. – *Obiceiuri şi datini ce ţin de construcţia şi funcţionarea casei la moldoveni* // **Buletin ştiinţific.** Ediţia 3. Chişinău, 1990. - P. 92-93.

[27] CHEVALIER Jean, GHERBRANT Alain. - **Dicţionar de simboluri**. Pentru cerc: Vol. I. Bucureşti, 1994. – P. 294-300; pentru pătrat: V. 3. – P. 49-58.

[28] BUZILĂ Varvara. – **Pâinea: aliment şi simbol. Experienţa sacrului**. Chişinău, I.E.P. „Ştiinţa", 1999. – P. 267.

[29] *Ibidem*, p. 277-278.

[30] *Ibidem*, p. 184-189, 227-228.

[29] POPA LISSEANU G. - **Izvoarele istoriei Românilor.** Vol. VIII. - P. 25, 92.

[30] SALVAN Florin. - *Toponime traco-dacice în Ţara Bârsei* // **Noi tracii. Bulletin européen**. Anul XIII, nr. 115, Milano, 1915. – P. 10.

DEAD MAN'S SHACK IN THE CONTEXT OF THE TRADITIONAL IMAGINARY

Abstract

This article wants to analize and interpretate the dead men's shack-a living space exclusivly symbolic, improvized from objects of first necessity in the frame of the funeral ceremonial destined for the dead men's living in the other world. The popular imaginary generated the dead men's Shack dimensioning the human existence after the principle of simetry and postexistence. In conclusion it is appreciated that the habit of making a space for living in the other world is old in the ritual practice. It appeared in the context of belivings about the relationships between the men and the house in which he was born and lived, but at an elder stage, when the dead men wheren't any more inhumed in the house or household, but in the cemetery, which meaned getting the dead men out from the household. Through the dead men's shack, and with other images of it's house, the people tried to keep the mitical relationship with the house, understood in the traditional culture like an other cover of the human body. Keeping this body on an area between the south of Romania (Galati and Bacau district), to the south-centre of the Republic of Moldova (Leova and Dubasari district), inclusiv in the Nester villages reprezenting a surviving of the cultural facts in the marginal spaces.

Eugen Bâzgu - cercetător ştiinţific, MNEIN
dr. Varvara Buzilă - secretar ştiinţific, MNEIN
vbuzila@hotmail.ro

ASPECTE PRIVIND POLITICA CONFESIONALĂ A IMPERIULUI RUS LA HOTARELE SALE VESTICE (CAZUL BASARABIEI)

Ion GUMENÂI

Rezumat

În materialul propus se analizează politica Imperiului Rus față de diferite confesiuni de pe teritoriul Basarabiei pe parcursul secolului al XIX-lea. Analiza materialului ne demonstrează că aceasta avea două sarcini principale: pe de o parte - atingerea unei loialități din partea reprezentanților diferitor curente religioase față de puterea imperială, iar pe de alta - menținerea unității teritoriale a Imperiului Rus.

Încorporarea Basarabiei în imperiul țarist şi transformarea acesteia într-o zonă limitrofă de frontieră, după semnarea păcii de la Bucureşti din 1812, a ridicat în fața administrației acestuia o serie de probleme atât din punct de vedere administrativ, cât şi confesional, cunoscut fiind locul pe care îl ocupau Balcanii în politica externă a Rusiei.

Pe de o parte noul teritoriu urma să fie încadrat în sistemul unic de conducere administrativ-bisericesc, iar pe de altă parte, Basarabia urma să fie un exemplu pentru popoarele din sud-estul Europei în ceea ce priveşte "buna ocârmuire" din partea administrației imperiale din Sankt-Petersburg.

Mai mult, noua porțiune a frontierei se deosebea de restul hotarului avut de imperiul țarist de la Marea Baltică la Marea Neagră. În primul rând, noul teritoriu era populat de o majoritate ortodoxă spre deosebire de regiunea nord-vestică majoritar catolică, iar în al doilea rând, Basarabia se învecina cu un stat ce avea aceeaşi componență națională ca şi teritoriul dintre Prut şi Nistru. Anume aceşti factori au influențat esențial promovarea politicii confesionale a Imperiului în Basarabia, atât în prima jumătate a secolului al XIX-lea, cât şi pe tot parcursul acestui veac.

Deci, printre primele măsuri luate a fost încadrarea teritoriului Pruto-nistrean în sistemul confesional al Rusiei. În acest sens, la 21 august 1813 este semnat la Teplitz de Alexandru I decretul, prin care este înființată Eparhia Chişinăului şi Hotinului. Ea cuprindea părți din eparhiile Proilaviei, Huşilor, Iaşilor şi Rădăuților, ce țineau până la acel moment de Mitropolia Moldovei, la care sau mai adăugat şi bisericile dintre Nistru şi Bug, în total 852 de parohii. În fruntea noii eparhii ortodoxe a fost numit Gavriil Bănulescu-Bodoni cu titlul de "Exarh şi Mitropolit", care avea să administreze problemele populației ortodoxe prin intermediul Soborului, Casei arhiereşti şi Dicasteriei, fiind direct supus Sfântului Sinod de la Sankt-Petersburg[1].

După cum se observă, unica deosebire în structura de administrare a Bisericii Ortodoxe din Basarabia, în comparație cu Biserica Rusă este existența Dicasteriei, care însă nu persistă un timp îndelungat, deoarece la 18 mai 1832, printr-un decret imperial este transformată în Consistoriu Duhovnicesc. Acest lucru este explicat chiar

de actul emis în care se arată că măsura este efectuată pentru a fi la fel ca în restul imperiului[2].

În acelaşi timp, prin strădania exarhului Gavriil Bănulescu-Bodoni, la Chişinău sunt deschise Seminarul teologic (ianuarie 1813), care funcţiona conform unui program stabilit de către autorităţile imperiale, precum şi Tipografia eparhială (mai 1814), unde au fost tipărite multe lucrări bisericeşti, traduse din limba rusă, astfel respectându-se totuşi normele canonice ruse[3].

Reprezentanţii minorităţilor confesionale de asemenea au fost reorientaţi spre centrele din interiorul imperiului. Astfel, structurile catolice din Basarabia, care până la 1812 se supuneau canonic episcopiei catolice din Bacău, după această dată conform dispoziţiilor Împăratului, au fost trecute sub ascultarea mitropolitului din Moghiliov – Stanislav Boguş Sestrenţevici, conducătorul spiritual al catolicilor din Rusia. Către 1814 acesta din urmă a trecut parohiile catolice din Basarabia în supunerea episcopului catolic de la Kameniţa, iar prin decretul imperial din 20 februarie 1819 episcopul de Kameniţa este însărcinat cu supravegherea tuturor parohiilor catolice din Basarabia, inclusiv a celor create de către colonişti[4].

După îmbunătăţirea relaţiilor între Imperiul Rus şi papalitate s-a semnat Concordatul din 1847, care printre altele, regla şi problema privind hotarele şi supunerea catolicilor din sudul Rusiei. În 1848 prin bula papei Pius al IX este înfiinţată eparhia Hersonului în care au intrat şi parohiile catolice din Basarabia. Centrul acesteia în 1852 a fost transferat la Tiraspol, iar din 1856 - la Saratov[5].

Deci, şi în cazul confesiunii catolice ca şi în cel al ortodocşilor poate fi constatat acelaşi lucru - supunerea din punct de vedere administrativ şi bisericesc, cât mai mult posibil, autorităţilor puterii centrale.

La 21 mai 1830 Guvernatorul general al Novorosiei şi Basarabiei adoptă decretul parafat de către Împărat prin care se aduce la cunoştinţă că datorită creşterii considerabile a numărului armenilor în aşa oraşe ca Nahicevan, Grigoriopol, Carasubazar şi în alte oraşe din sudul Rusiei şi Basarabiei şi pentru o mai benefică ocârmuire a acestei confesiuni s-a constituit Eparhia Nahicevanului şi Basarabiei pe lângă cea existentă a Ascerahanului, în fruntea acesteia fiind numit Arhiepiscopul armean Nerses[5].

Astfel, Biserica Armeano-gregoriană din Basarabia forma una din cele şase eparhii existente în Rusia, având în componenţa sa bisericile din Sankt-Petersburg, Moscova, Ecaterinoslav, Herson şi Basarabia, precum şi din Rostov şi Taganrog. Episcopul acestei eparhii depindea de Patriarhul din Ecimiadzin - supremul catolicos al poporului Haican (Armean), care s-a aflat în Chişinău până în anul 1875[6]. În felul acesta, de fapt, se întrerupeau legăturile existente între armenii din Basarabia şi restul teritoriilor româneşti, deoarece la începutul războiului ruso-turc din 1806-1812 Grigore Zaharean a fost hirotonisit episcop al armenilor din Moldovlahia. După încheierea războiului, acesta se stabilise cu traiul la Chişinău, cu titlul de arhiepiscop al armenilor din Basarabia, sub jurisdicţia sa rămânând şi armenii din Moldova şi Ţara Românească[7].

O altă minoritate confesională, apărută după 1812 pe teritoriul Basarabiei, a

fost cea a luteranilor–evanghelici, compusă majoritar din germani, care au fost colonizați în această regiune sau se aflau în serviciul administrației și armatei ruse.

Problema organizării Bisericii Evanghelice–luterane exista și în imperiul țarist, aceasta fiind pusă la ordinea zilei încă în anul 1819. Datorită tergiversărilor, specifice administrației ruse, precum și a aparatului birocratic care funcționa cu mare greu, o comisie specială pentru soluționarea acestei chestiuni a fost creată abia la 22 mai 1828. În urma activității acesteia la 28 decembrie 1832 este emis ucazul țarului, prin care se consfințea organizarea unică a Bisericii Evanghelice-luterane din Rusia[8].

Conform acesteia, în fruntea confesiunii se situa Sinodul General al Bisericii Evanghelice-luterane, iar organul administrativ bisericesc era Consistoriul suprem al Bisericii Evanghelice-luterane ce se afla la Sankt-Petersburg și care, la rândul său, era condus de către un președinte laic. Pentru o mai bună conducere, toți reprezentanții acestei confesiuni au fost împărțiți în opt districte. Din primul district al Consistoriului provincial a Sankt-Petersburgului făceau parte parohiile aflate în guberniile Sankt-Petersburg, Novgorod, Pskov, Vologda, Olonețk, Arhanghelsk, Kostroma, Iaroslav, Smolensk, Cernigov, Volâni, Podolsk, Kiev, Poltava, Ekaterinoslav, Tavrida, Herson cu orașul Odesa și Basarabia[9].

Cele câteva observații ne demonstrează clar că în perioada inițială, scopul primordial al politicii confesionale duse de către autoritățile țariste în Basarabia, ca regiune de frontieră a Imperiului, era supunerea – din punct de vedere administrativ – a tuturor confesiunilor puterii centrale și uniformizarea sau implementarea modului de administrare rus a acestora.

O altă direcție a politicii confesionale a imperiului țarist în Basarabia se axa pe efectuarea de acțiuni îndreptate spre crearea în regiunea anexată, care, în același timp, era și o zonă periferică de hotar, a unei entități "cât mai loiale puterii imperiale", sau cu alte cuvinte constituia o parte componentă a politicii de rusificare duse de către aparatul politico-administrativ imperial.

Aici nu putem să nu fim de acord cu conceptul lansat de către Alexei Miller, care arată că nu putem vorbi despre o politică unică de rusificare general valabilă pentru tot teritoriul imperiului eurasiatic, ci despre *politici de rusificare* ce depindeau de contextul în care se petreceau, deci este nevoie de o concepere a fenomenului din punct de vedere situațional[10].

Același autor arată că este important de conștientizat că proiectele de formare a noi naționalități rusificate sau pur și simplu de expansiune culturală, în multe regiuni aveau - atât în viziunea rusificatorilor, cât și în mod obiectiv, real, concurenți destul de importanți. În cazul când factorul opus rusificării se dovedea a fi mai puternic, cel puțin pentru o perspectivă mai apropiată, se considera ca soluție optimă păstrarea sau formarea unei identități naționale specifice, necesare pentru blocarea realizării unor proiecte de asimilare și consolidare culturală[11].

Anume în acest sens poate fi încadrată și politica confesională rusă ce făcea parte dintr-un șir de manifestări, acțiuni complexe de rusificare sau creare a unei identități loiale autorității imperiale. Este evident și faptul că nu poate fi pus semnul egalității între ceea ce se petrecea în zona de nord-vest a hotarului Imperiului și Basa-

rabia. În primul caz, avem o populație de origine slavă, dar care în mare parte ținea de confesiunea catolică (ne referim în primul rând, la polonezi) și asupra căreia procesul de rusificare se efectua prin intermediul convertirii populației la ortodoxism - un fel de manifestare a credinței față de țar prin adoptarea religiei la care aparținea acesta.

În Basarabia, în schimb, marea majoritate a populației era de rit ortodox, dar nu de proveniență slavă, cu atât mai mult că în partea adversă de hotar existau formațiuni statale ale conaționalilor.

Acest lucru a și stat la baza transformărilor de ordin oganizatorico-administrativ, efectuate în plan religios de către autoritățile țariste amintite mai sus. Este necesar să notăm că fondarea unei noi eparhii ortodoxe pe teritoriul recent anexat, parte componentă a hotarului Imperiului țarist dinspre vest, și supunerea acestuia Sfântului Sinod al Rusiei, nu au fost unicele măsuri întreprinse în vederea creării premiselor necesare unei politici de supușenie și loialitate a populației față de țar.

Instituția Bisericii Ortodoxe din Basarabia a fost folosită de către autoritățile imperiale ca instrument de rusificare a populației. Astfel, după moartea Mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni, în scaunul eparhiei Chișinăului și Hotinului au fost numite o serie de fețe bisericești din regiunile interne ale Rusiei care nu țineau cont de specificul național basarabean, dar care prin faptele lor urmăreau scopul deznaționalizării populației locale[12].

Mai mult, alături de diferite structuri administrative, Biserica Ortodoxă este instrumentul, prin intermediul căruia limba rusă este implementată tot mai asiduu în societatea basarabeană, înlocuind-o maximum posibil pe cea română. Astfel, se ajunge la oficierea slujbelor bisericești în limba slavonă, neînțeleasă de o bună parte a populației, introducerea obligatorie a limbii ruse în Seminarul teologic sau răspândirea în rândurile populației a literaturii cu conținut religios în limba rusă.

Activitatea filorusă a Bisericii nu se oprește însă aici, ajungându-se în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în timpul păstoririi episcopului Pavel Lebedev, la închiderea Tipografiei eparhiale din Chișinău, pentru a împiedica tipărirea cărților bisericești în limba română, la transferarea unor preoți români în parohii din interiorul Imperiului și aducerea preoților vorbitori de limbă rusă în Basarabia, și fapt paradoxal - chiar la închiderea unor biserici și lăcașuri ortodoxe ca centre de rezistență a culturii și tradiției românești[13].

Față de Biserica Romano-Catolică din Basarabia, de asemenea, a existat o politică specifică. În primul rând este necesar să luăm în considerație faptul că această confesiune în marea sa majoritate, era compusă din polonezi. Pe de o parte, administrația imperială trebuia să-și prezinte fața sa "umană" în ceea ce privește politica față de confesiunile neortodoxe, iar pe de altă parte, era necesar să ducă o politică de limitare a influenței acesteia.

Anume prin aceasta se poate explica tergiversarea reconstrucției sau ridicării de noi lăcașuri de cult a acestei confesiuni, astfel încât către 1852 în spațiul Prutonistrean existau numai cinci parohii catolice - la Chișinău, Bălți, Hotin, Crasna și Ismail[14]. Drept exemplu în acest sens poate servi chiar construcția bisericii catolice din Chișinău, discuțiile despre înălțarea căreia au început încă în 1834, respectiva

fiind sfințită la 6 mai 1843[15].

Deci, prin politica de colonizare promovată de către administrația țaristă, practic era imposibil de a interzice sau oprima deschis această confesiune. Precum am menționat, confesiunea catolică era compusă, în linii majore, din polonezi, și înființarea de noi parohii catolice, în viziunea funcționarilor statului, nu însemna altceva decât apariția de noi focare de propagandă a ideilor antiimperiale promovate de către patrioții polonezi care își găseau refugiu în Basarabia. Practic, toate parohiile catolice existente erau puse sub supravegherea organelor polițienești, astfel încât în orice moment să se poată acționa prompt împotriva oricăror acțiuni sau zvonuri ostile față de administrația imperială sau persoana țarului, așa cum s-a întâmplat, de exemplu, după răscoala polonezilor din 1830[16].

Este evident, că fiind o minoritate confesională, asupra catolicilor nu se exercita o politică deschisă de convertire cum era cazul guberniilor de hotar din nord-vestul Imperiului. Totuși, circumstanțe izolate de trecere a catolicilor la ortodoxie pot fi atestate și pe teritoriul Basarabiei, nefiind însă consemnate cazuri de convertire în masă[17]. În linii generale, aceste convertiri aveau loc nu atât din cauza unor convingeri sincere de înțelegere a învățăturii ortodoxe, ci datorită anumitor stimulări materiale, fiind vorba sau de anumite privilegii, sau de posibilitatea de urcare pe scara administrativ-ierarhică, cunoscută fiind politica de limitare a catolicilor spre diferite posturi în administrație[18].

O cu totul altă atitudine s-a manifestat față de confesiunea evanghelico-luterană, ca și față de cea armenească. În acest caz este vorba de o serie de factori, care nu afectau cu nimic politica de încadrare a acestui teritoriu în sistemul administrativ și cultural al Imperiului. Această confesiune cuprinde un număr mic de credincioși (către 1842 numărul luteranilor din Basarabia nu depășea cifra de 15000)[19], apoi un număr considerabil dintre aceștia îl reprezentau coloniștii, ajunși în Basarabia cu autorizarea conducerii țariste, care urma să răspundă cerințelor noilor veniți.

Mai mult, această confesiune constituia, spre deosebire de cea ortodoxă sau catolică, o comunitate izolată ce nu avea legături durabile cu restul spațiului germanic, care era plasat relativ departe de Basarabia, și în același timp, dacă e să vorbim despre spiritul ce o predomina, era mult mai supusă și loială, spre deosebire de catolicii-polonezi cu spiritul lor de revoltă și dorința de reconstituire a statului polon și ieșirea din componența Imperiului Rus.

O parte din reprezentanții evanghelico-luteranilor ocupau posturi importante atât în administrația locală, cât și în cea centrală a sistemului administrativ-birocratic țarist, având posibilitatea de a influența asupra deciziilor luate.

Considerăm că anume acești factori au determinat o politică maleabilă din partea autorităților centrale față de această confesiune, inclusiv pe teritoriul Basarabiei. Putem constata astfel că pentru luteranii-evanghelici erau trimise fețe bisericești necesare pentru oficierea cultului, se permiteau și în măsura posibilităților se finanțau construcțiile diferitelor lăcașuri de cult ale acestei confesiuni. Mai mult, luteranilor li se permitea constituirea diferitelor societăți și chiar posibilitatea de organizare a sinoadelor evanghelico-luterane locale[20].

O problemă aparte o constituie politica autorităților țariste față de religia mozaică. Este cunoscut faptul că spre deosebire de alte regiuni din imperiul țarist, în Basarabia evreii au avut dreptul de a se stabili cu traiul şi în oraşe, fapt care a făcut această regiune foarte atractivă. Practic, în scurt timp în toate centrele urbane din spațiul Pruto-nistrean au apărut comunități evreieşti (în unele, acestea existau încă până la anexarea Basarabiei la Imperiul Rus, spre exemplu Societatea "Fracțiunea evreiască de înmormântare din Chişinău" exista încă din 1774)[21], fiecare având unul sau mai multe lăcaşuri de cult. În afară de aceasta, practic fiecare comunitate îşi avea instituțiile sale culturale şi de binefacere bine administrate de către reprezentanți proprii. Practic, unica interdicție existentă pentru evreii din Basarabia era legată de interzicerea de a se stabili cu traiul în zona de 50 de verste de hotarul imperiului[22]. În afară de interdicțiile de genul celei arătate mai sus, comunitățile evreieşti practic aveau toată libertatea de exercitare a cultului. Respectivele condiții au făcut posibil, ca spre începutul secolului XX în Basarabia să locuiască aproximativ 352 de mii de evrei, ce aveau 365 de sinagogi şi case de rugăciuni[23].

Dar este necesar să menționăm că din numărul total de convertiți la ortodoxie pe teritoriul Basarabiei, cota parte a evreilor este cea mai mare, de obicei acceptarea ortodoxiei efectuându-se nu din cauza unor anumite presiuni, ci datorită obținerii anumitor beneficii de ordin material[24]. Un loc aparte în imperiul țarist l-au avut multiplele secte apărute pe teritoriul dintre Nistru şi Prut, majoritatea avându-şi proveniența în Rusia.

Acesta este un subiect care necesită o tratare aparte şi nu îl vom aborda aici. Atitudinea administrației țariste față de aceste confesiuni în guberniile din interiorul imperiului este mult mai dură decât în Basarabia. Se poate constata că sectele ce renunțau total la doctrina creştina, aşa cum a fost cazul subotnicilor, atât în Imperiu cât şi în Basarabia, erau exilate în Caucaz. În cazul reprezentanților sectelor deviate din schisma Bisericii Ruse însă întâlnim o atitudine mult mai favorabilă în zona discutată decât în restul Rusiei[25].

Este interesant să observăm faptul că politica favorabilă față de aceste minorități religioase este invers proporțională cu procesul de colonizare în Basarabia a bulgarilor, sârbilor şi a velicoruşilor. Acest lucru ne face să credem că, de fapt, reprezentanții diferitelor secte, care în marea majoritate aveau o proveniență slavă, erau folosiți în teritoriul dat ca purtători de cultură slavă, iar sedentarizarea acestora în teritoriul dat avea drept scop crearea unor condiții cât mai benefice pentru rusificarea populației autohtone.

Cele câteva informații documentare şi supoziții expuse ne permit să tragem o serie de concluzii. În Basarabia se poate constata o reorganizare şi reorientare a tuturor structurilor confesionale ce avea drept scop o centralizare maximum posibilă, necesară pentru un control cât mai riguros atât din partea organismelor centrale ecleziastice, cât şi laice ale imperiului țarist. Totodată, prin aceasta se urmărea şi întreruperea oricăror legături cu organismele similare din dreapta Prutului.

Basarabia era supusă unui sistem complex, pus în funcțiune de către autoritățile centrale în vederea unui proces cât mai activ de rusificare a populației, sau cel puțin de

creare a unei entităţi naţionale loiale faţă de autorităţile imperiale şi faţă de ţar. În acest sens, prin intermediul instituţiilor Bisericii Ortodoxe se încerca introducerea cât mai masivă în rândul maselor a limbii ruse. Biserica romano-catolică, fiind reprezentată de către polonezi, era oprită prin diferite metode de extindere, fără însă a trezi anumite pretenţii din partea altor puteri catolice, şi prin aceasta se urmărea stoparea ideilor propagate de către aceştia cu un conţinut antiimperial şi antirus.

În ceea ce priveşte confesiunile luterană, armeană şi religia mozaică faţă de acestea s-a manifestat o atitudine tolerantă.

Vorbind despre reprezentanţii sectelor rezultate din schisma Bisericii Ruse din secolul al XVII-lea, se poate afirma că aceştia erau consideraţi drept purtători ai elementelor culturii slave pe teritoriul Basarabiei – fapt favorabil pentru propagarea elementelor de rusificare.

Referinţe bibliografice

[1] **Полное собрание законов Российской Империи**. - Том 32, Печатаного в типографии 2-го отделения собственно Его Императорского Величества канцелярии. Санкт-Петербург, 1914. - С. 683 (În continuare П.С.З.); Vezi şi CIOBANU Ştefan. - **Basarabia**. Chişinău, 1993. - P. 287.

[2] ПСЗ, Собрание 2-е. - Том 7. - С. 318.

[3] NISTOR Ion. - **Istoria Basarabiei**. Chişinău, Editura „Cartea Moldovenească", 1991. - P. 226-227.

[4] САГАНОВА Неля. - *Кишиневский Римско-католический приход «Божественного проведения в первой половине XIX века»* // **Analecta catolica**. Vol. I. Chişinău, 2005. - С. 122.

[5] Arhiva Naţională a Republicii Moldova (A.N.R.M.), Fond 2, inv. I, d. 1536, f. 1.

[6] Ciobanu Şt. – *Op. cit.*, p. 314.

[7] POŞTARENCU Dinu. - **Anexarea Basarabiei la Imperiul Rus**. Chişinău, Editura „Prut Internaţional", 2006. - P. 211.

[8] П.С.З., Собрание 2-е, том 7б. - С. 956.

[9] *Ibidem*, p. 991.

[10] МИЛЛЕР Алехей. - **Русификации: классифицировать и понять**, Ab Imperio, Nr. 2, 2002. - С. 135-136.

[11] *Ibidem*, p. 144-145.

[12] CIOBANU Şt. - *Op. cit.*, p. 284-302.

[13] NISTOR Ion - *Op. cit.*, p. 232; Boldur Al.- **Istoria Basarabiei**. Bucureşti, Editura Victor Frunză, 1992.

[14] САГАНОВА Неля - *Op. cit.*, p. 132.

[15] A.N.R.M., Fond 2, inv.I, d. 2039.

[16] САГАНОВА Неля - *Op. cit.*, p. 128

[17] ANRM, Fond 2, inv. I; Fond VI, inv. II; Fond 205, inv. I-V.

[18] A.N.R.M., Fond 2, inv. I, d. 5838, f. 1-2.

[19] A.N.R.M., Fond 2, inv. I, d. 3704, f. 2-27 şi d. 4282, f. 7-7v.

[20] A.N.R.M., Fond 7, inv. I, d. 1-25.
[21] CIOBANU Şt. - *Op. cit.*, p. 319.
[22] A.N.R.M., Fond 2, inv. I, d. 1452 ş. a.
[23] CIOBANU Şt. - *Op. cit.,* p. 316.
[24] A.N.R.M., Fond 2, inv. I.
[25] A.N.R.M., Fond 6, inv. II, d. 75.

ASPECTS OF THE CONFESSIONAL POLICY OF THE RUSSIAN EMPIRE ON ITS WESTERN BORDERLANDS (BASARABIAN CASE)

Abstract

In this article, the author analyses the policy of the Russian empire toward representatives of different faiths in the territory of Basarabia in the 19th century. The analyzed material shows that the policy was aimed at achieving two main objectives irrespective of faith, namely the achievement of the highest level of loyalty on the part of different representatives of religious groups to imperial authority on the one hand and the preservation of the territorial unity of the Russian Empire on the other.

Dr., prodecan, Facultatea de Istorie şi Psihologie,
Universitatea de Stat din Moldova

LOCUL CONSISTORIULUI DUHOVNICESC DIN CHIŞINĂU ŞI A INSTITUŢIEI BLAGOCINILOR ÎN SISTEMUL DE ADMINISTRARE A EPARHIEI CHIŞINĂULUI ŞI HOTINULUI

Marin CIJ

Rezumat

În baza materialelor de arhivă şi a publicaţiilor vremii autorul relevă procesul organizării eparhiei Chişinăului şi Hotinului după anexarea Basarabiei de către Imperiul Rus la 1812. Prin această lucrare începe abordarea unei problematici mai puţin studiate privind modul de funcţionare a noii structuri bisericeşti în cadrul Bisericii Ruse. Este pus în valoare rolul important al Mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni în acest proces. Lucrarea contribuie la reconstituirea istoriei Consistoriului Duhovnicesc din Basarabia, precizând funcţiile structurilor lui şi capacitatea lor de decizie.

Odată cu încheierea păcii de la Bucureşti la 6 mai 1812, teritoriul dintre Prut şi Nistru, ulterior numit Basarabia, este anexat de Imperiul Rus. În noua situaţie social-politică atât *statul*, cât şi *Biserica* au primit o altă formă de organizare. Activitatea administrativ-bisericească a început să fie exercitată de către Mitropolit şi *Dicasteria Duhovnicească*, transformată mai târziu în Consistoriu Duhovnicesc. Meritul organizării noi eparhii a Chişinăului şi a Hotinului[1] îi aparţine întru totul Mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni (21 august 1813 - 30 martie 1821), căruia împăratul şi Sfântul Sinod din Rusia i-au dat însărcinare să pregătească un plan privind constituirea şi funcţionarea noii eparhii. Mitropolitul Gavriil a îndeplinit cu succes sarcina încredinţată, luând în consideraţie circumstanţele locului şi timpului pentru noua eparhie din acest ţinut[2].

La proiectul de organizare a eparhiei Mitropolitul anexează şi raportul, în care aduce la cunoştinţă că a înfiinţat, la 30 septembrie 1812 „Dicasteria Duhovnicească din Chişinău”[3], proiectul de instituire a noii eparhii fiind întâmpinat cu foarte multă bunăvoinţă în sferele duhovniceşti superioare ruseşti, Sfântul Sinod fiind întru totul de acord cu organizarea noului ţinut[4].

De la bun început Mitropolitul Gavriil a atras o deosebită atenţie organizării Dicasteriei, deoarece aceasta trebuia să devină atât organul administrativ bisericesc principal pentru soluţionarea problemelor duhovniceşti, cât şi instrumentul de bază în organizarea noii eparhii[5].

Înalt Prea Sfinţia Sa de la începutul activităţii porunceşte Dicasteriei Exarhiceşti să ia măsurile necesare în legătură cu înfiinţarea noii eparhii a Chişinăului şi a Hotinului. „Alăturând la aceasta ordinul ce am primit noi de la Prea Sfântul îndreptătorul Sinod al întregii Rusii, şi pe lângă el o sută de exemplare din referatul prezentat de Prea Sfântul şi îndreptătorul Sinod şi întărit cu preaînaltul ordin al Majestăţii Sale Imperiale din 21 august despre înfiinţarea unei eparhii în provincia Basarabia, cu denumirea Eparhia Chişinăului şi Hotinului, poruncim:

2. Această poruncă a Majestăţii Sale Imperiale, dată pe referatul

Sfântului Sinod, să se facă cunoscută clerului din întreaga provincie a Basarabiei, cinului călugăresc prin stareți, iar clerului de mir prin protopopi cărora să li se trimită câte un exemplar din referatul Înalt-întărit. Să se traducă în limba moldovenească şi să se poruncească o dată cu aceasta, ca după primire să se înalțe în toate bisericile Tedeum de mulțumire către Dumnezeu, care a mişcat inima Evlaviosului Monarh spre întărirea propunerii bune şi folositoare pentru biserica locală şi slujitorii ei, cu cântări de, mulți ani trăiască: Împăratului Stăpânitor şi Augustei Familii şi Prea Sfântului Sinod şi cu pronunțarea titlului Nostru, cu adaosul numelui *al Chişinăului şi Hotinului*, cuvinte care să se întrebuințeze în viitor în toate locurile unde-i de trebuință, în sfintele slujbe şi în lucrări.

3. Să se pregătească în Numele nostru o adresă către excelența Sa Domn Inginer Ivan Marcovici Garting, General-Maior, conducător militar şi civil al acestei Provincii, Cavaler, anexându-se şi optsprezece exemplare din referatul prea înalt întărit cu cererea ca să binevoiască a face ştiut tuturor şefilor militari, civili şi ai Zemstvei, care se află în cetăți, oraşe şi județele acestei Provincii, ordinul Măriei Sale Împăratului şi cuprinsul lui, pentru cuvenita considerațiune față de biserică şi slujitorii ei.

4. Acest ordin al Preasfântului Sinod şi cinci exemplare din referatul Preasfântului Sinod, Înalt întărit de Majestatea sa Împăratul pentru înființarea Eparhiei Chişinăului şi Hotinului, se va păstra în arhiva despre înființarea acestei Eparhii, pentru informații şi călăuzire în cazuri de trebuință; despre altele ce vor mai fi necesare, Noi vom da cuvenitele dispoziții în viitor.

În sfârşit, despre primirea ordinului şi despre împlinirea ce urmează a i se da, se va alcătui un raport către Preasfântul Îndreptătorul Sinod şi a-l prezenta pentru iscălire. 1813, octombrie 28"[6].

Primii membri ai Dicasteriei, patru la număr, au fost aleşi de către Mitropolitul Gavriil, aceştea fiind:

1. Protoiereul Petru Cunițchi, rectorul Seminarului Teologic din Chişinău, preot la catedrala „Sf. Arh. Mihail şi Gavriil", ca membru onorific al Dicasteriei.

2. Protoiereul Gheorghe Rodostat.

3. Protoiereul Stavarachi Costin, paroh la biserică „Sf. Haralambie" din Chişinău.

4. Protoiereul Gheorghe Batcu, paroh la biserica „Buna Vestire" din Chişinău[7].

În calitate de secretar al Dicasteriei a fost numit Pavel Jadanov, ajutor de secretar - Ivan Mizețchi, doi traducători şi şefi de birou - Ivan Mizețchi şi Petru Ghetopanov, contabil - Gheorghe Hisostrat, doi traducători pentru limba rusă - Zarodnițchi şi Leuşițchi, doi cancelarişti - Srebescu şi Florov, şi doi traducători pentru limba moldovenească - Manuil Costin şi Grigorie Feodorov, precum şi patru paznici sau pristavi[8].

Aceasta a fost componența inițială a membrilor Dicasteriei la începutul activității sale. Cât priveşte structura ei, părerile diferă. Conform cercetărilor istoricului Boris Buzilă Dicasteria Duhovnicească era împărțită în patru subdiviziuni sau secțiu-

ni: Şcoala; Judiciară (disciplinară); Metricală (evidenţa stării civile) şi Economică[9].

La rândul său, istoricul Ion Nistor[10] cu care este de acord şi Ştefan Ciobanu[11], sau Nicolae Popovschi[12], arată că Dicasteria de fapt avea trei secţiuni, şi anume: cea administrativă, judecătorească şi de control[13]. Cercetările ulterioare au demonstrat că au dreptate anume aceşti cercetători, deoarece secţia şcolară şi judiciară intra în componenţa celei administrative, iar cea economică - în cea de control.

Toate măsurile şi hotărârile luate de Dicasterie (de înştiinţare, schimbare a unui ordin sau a unei decizii) erau aduse la cunoştinţă preoţilor de mir prin protopopi, iar cinului monahal - prin stareţii de mănăstiri, ca de altfel şi poruncile date din partea Sfântului Sinod, cât şi ale Mitropolitului, care iniţial se făceau cunoscute Dicasteriei[14].

Toate cererile, rapoartele şi telegramele depuse de preoţi, călugări sau persoane civile, erau examinate de către arhiereu şi membrii Dicasteriei duhovniceşti, după care urma rezoluţia arhiereului prin ordin dat din nou Dicasteriei, iar aceasta aducea, la rândul său, hotărârea la cunoştinţa preoţilor.

Dicasteria Exarhicească din Chişinău a funcţionat până la 18 mai 1832, când, prin poruncă împărătească a fost transformată în Consistoriu Duhovnicesc. În poruncă se arăta ca Dicasteriile Cernigovului, Kievului şi Chişinăului să fie numite Consistoriu Duhovnicesc după modelul conducerii eparhiale prezente în întreg Imperiul Rus[15]. Astfel, potrivit tendinţei generale de unificare, aceasta a fost cea mai de seamă măsură în transformarea Dicasteriei Exarhiceşti în Consistoriu Eparhial, cu toate atribuţiile ce aparţineau acestui aşezământ în eparhiile ruseşti şi care, puţin mai târziu, au fost fixate printr-un regulament special[16].

De asemenea, s-au luat măsuri ca dosarele să nu întârzie în cancelaria Consistoriului şi dispoziţiunile arhipăstoreşti să fie aduse cât mai curând la îndeplinire. Pentru aceasta s-a mărit numărul funcţionarilor Consistoriului. Toţi membrii Dicasteriei, însă, care au funcţionat până la schimbarea în Consistoriu au rămas să activeze în continuare[17].

Însă măsura cea mai eficace ce a urmat schimbării a fost împărţirea dosarelor nu după ţinuturi, ci după domenii. Cu ocazia acestei distribuiri, s-a constatat că în unele chestiuni judecătoreşti erau o mulţime de dosare ce rămăseseră nerezolvate câte 10-15 ani. De aceea s-au făcut schimbări şi în serviciul protopopilor şi blagocinilor, ca organe administrative subordonate arhipăstorului şi Consistoriului Duhovnicesc[18].

Până în 1832 îndatorirea principală a protopopilor era supravegherea blagocinilor, care trebuiau să fie un model de bună purtare pentru subalternii lor. Protopopii aveau misiunea de a cerceta candidaţii la preoţie şi diaconie atât în privinţa citirii şi cântării, cât şi a purtării, rămânând răspunzători de viaţa vicioasă a candidaţilor. Tot protopopii erau însărcinaţi cu anchetarea cazurilor de abuzuri şi indisciplină ale clericilor, fiind de asemenea obligaţi să-i apere de orice nedreptate sau asuprire din partea laicilor. Instrucţia atrăgea atenţia protopopilor că cei nepăsători nu numai că vor fi scoşi din funcţie, ci vor mai fi supuşi şi unei judecăţi de neînlăturat din partea Dicasteriei.

Blagocinii erau însărcinaţi să supravegheze, mai de îndeaproape, pe toţi

clericii din subordinea lor, îndemnându-i să învețe pe dinafară Catehismul, să citească cu băgare de seamă Cartea despre datoriile preoților parohi, pravilele Sf. Apostoli şi Sf. Părinți, de asemenea şi bucăți alese din Regulamentul duhovnicesc şi tipărite în Catehism. Blagocinii erau datori să comunice Mitropolitului şi Dicasteriei despre toate abuzurile clericilor şi despre purtarea lor necuviincioasă (beție, bătăi, certuri şi altele).

După 1832, însă, după porunca Sinodului, protopopilor li s-a schimbat titulatura: „blagocini superiori", în loc de protopopi ținutali. Totodată, pentru ca aceştia să aibă față de stăpânirea eparhială şi în raporturile reciproce cu blagocinii inferiori şi cu tot clerul din subordine o anumită atitudine şi o autoritate cât se poate de precisă, Sinodul a cerut arhiepiscopului Dimitrie Sulima[19], să întocmească o nouă instrucțiune, mai amănunțită.

Pe temeiul acesteia, stăpânirea eparhială conducea clerul prin blagocinii (inferiori sau de cerc), care aveau sub cârmuirea lor de la 10 până la 15 biserici, iar aceştia, la rândul lor, erau supuşi unui blagocin superior (ținutal), care era ales de către Consistoriu dintre cei mai vrednici protoierei sau preoți şi întărit de către arhiereul eparhiot. În acest mod, blagocinii superiori erau mijlocitori între stăpânirea eparhială şi tot clerul. Respectivii prin blagocinii inferiori (locali, de cerc), aduceau la cunoştința clericilor toate dispozițiile stăpânirii eparhiale, făceau anchete, transmiteau Consistoriului toate registrele bisericeşti privitoare la starea bisericilor, la veniturile şi cheltuielile lor, adunau de la biserici şi prezentau la Consistoriu toate dările puse pentru Casa arhierească şi Seminar. Pe de altă parte, blagocinii superiori eliberau bisericilor registre, supravegheau adunarea ofrandelor pentru biserici, controlau paşapoartele clericilor şi ale călugărilor, mai cu seamă ale celor veniți de peste hotare, şi raportau stăpânirii eparhiale motivele sosirii lor.

Cât privește blagocinii inferiori, pentru aceştia în 1837 s-a tradus din rusă instrucția sinodală. Aceasta nu acordă drepturi mari blagocinilor superiori şi, în orice caz, nu pomenește de vechile lor îndatoriri de a lua parte la numirea preoților prin examinarea candidaților. Cu toate acestea, de fapt, blagocinii superiori stăruiau să joace şi acum un rol hotărâtor în viața bisericească, depăşind instrucția impusă. Această atitudine nu corespundea deloc tendințelor de centralizare, care, după Alexandru I, se întăreau tot mai mult în Biserica Rusă, având în Basarabia un puternic adept, mai cu seamă în persoana arhiepiscopului Irinarh[20], urmaşul lui Dimitrie. Pentru a pune capăt vechilor obiceiuri în administrație, Irinarh, în 1845, prin Consistoriu, dispune următoarele:

1) Blagocinii superiori sunt scutiți de îndatorirea de a face inspecție bisericilor, cu atât mai mult, cu cât obligațiunea aceasta cade asupra blagocinilor inferiori (de cerc) .

2) Blagocinii superiori sunt, de asemenea, scutiți de prezentarea candidaților pentru preoție şi diaconie, deoarece fiecare dintre aceştia e dator, personal să se adreseze arhiereului cu cererea pentru hirotonie.

3) Blagocinilor superiori li se impune să nu depăşească, în acțiunile lor, instrucțiunea ce le este dată prin ucazul sinodal din 18 iulie 1836.

4) În caz când e nevoie a se schimba vreun antimis învechit, e îngăduit preoților

parohiali să se adreseze direct arhiereului, nestingherind pentru aceasta pe blagocinii superiori, nici chiar pe cei inferiori, care sunt numai obligaţi să îndemne pe preoţi să facă acest schimb, când vor observa că vreun antimis s-a învechit[21].

Arhiepiscopul Irinarh, însă, nu s-a limitat la această măsură. Acceptând ideea protoiereului Vasile Purişchevici, blagocin superior al ţinutului Chişinău, care susţinea că autorităţile eparhiale pot uşor aduce la îndeplinire dispoziţiunile lor prin blagocinii inferiori, Irinarh a început să reducă numărul blagocinilor superiori, însărcinând cu îndatoririle lor pe cei inferiori. Astfel, pe la sfârşitul anului 1845 protopopia ţinutului Chişinău a fost desfiinţată, fiind înlocuită cu patru cercuri de blagocinie. Toţi blagocinii de cerc ai ţinutului Chişinău depindeau nemijlocit de Consistoriu[22]. În celelalte ţinuturi blagocinii superiori au rămas, însă, deocamdată, cu atribuţii reduse, iar în 1859 serviciul le-a fost desfiinţat în toată eparhia.

În concluzie putem spune că, în ceea ce priveşte partea administrativă bisericească din Basarabia în perioada organizării eparhiei, Consistoriul Duhovnicesc din Chişinău depindea întru totul de arhiereul eparhial. Toţi membrii Consistoriului erau numiţi de către Sinod, pe baza recomandării episcopului. În fond, arhiereul conducea toată activitatea Consistoriului. Astfel, în cazul divergenţelor apărute între secretar şi membrii Consistoriului, secretarul avea dreptul să atragă atenţia membrilor asupra legilor şi a cauzei, pe urmă, în acelaşi sens raporta arhiereului. În caz dacă apăreau divergenţe între arhiereu şi membrii Consistoriului, după a doua examinare a chestiunii în Consistoriu, hotărârea arhiereului se aducea la îndeplinire. Astfel că părerea membrilor Consistoriului nu avea nici o valoare, şi toate chestiunile erau hotărâte de arhiereu şi secretar. În hotarele eparhiei toate organele administrative erau supuse autorităţii arhipăstorului, care avea pe la sfârşitul acestei perioade deplină putere în toate chestiunile vieţii bisericeşti. În astfel de condiţii, bineînţeles, nu rămăsese nici umbra vechii orânduieli, cu caracter de descentralizare, când credincioşii luau parte la alegerea candidaţilor pentru diferite trepte de slujbă în biserică.

Dar viaţa nouă a Bisericii basarabene, în aspectul ei administrativ, se deosebea de cea veche nu numai prin principiile specifice Rusiei şi extrapolate asupra Basarabiei, ci şi prin spiritul centralist, impus noii eparhii. Toate formele de activitate eparhială, începând cu registrele variate şi multiple ale bisericilor parohiale, continuând cu corespondenţa complicată a blagocinilor superiori şi inferiori, şi sfârşind cu munca variată a Consistoriului, toate aceste forme erau noi şi cu desăvârşire străine pentru credincioşii basarabeni.

Referinţe bibliografice

[1] „Noua eparhie a fost denumită *a Chişinăului şi Hotinului*, pentru că, fiind situată în centrul ţinutului Chişinău devine locul de reşedinţă a guvernului civil, iar la Hotin cândva existase un episcop". După STADNIŢCHII Axentie. - **Mitropolit G. Bănulescu-Bodoni**, trad. Angela Munteanu. Chişinău, 2004. - P. 134.

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*, p. 138.

[4] *Ibidem*.

[5] POŞTARENCU Dinu. - **Alipirea Basarabiei la Imperiul Rus**. Chişinău, Editura „Prut Internaţional", 2006. - P. 205.

[6] TOMESCU C. N. - *Mitropolitul Gavriil porunceşte Dicasteriei Exarhiceşti să ia cuvenitele măsuri în legătură cu înfiinţarea noii eparhii a Chişinăului şi Hotinului* // **Arhivele Basarabiei, revistă de istorie şi geografie a Moldovei dintre Prut şi Nistru.** An 1. Nr. 3, ianuarie-martie. Chişinău, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", 1929. - P. 37-38.

[7] POŞTARENCU Dinu. - *Op. cit.*, p. 205.

[8] TOMESCU C. N. - *Conducători duhovniceşti din Principate la 1811 şi din Basarabia între 1816-1837 inclusiv* // **Arhivele Basarabiei, revistă de istorie şi geografie a Moldovei dintre Prut şi Nistru**. An 1. Nr. 1, ianuarie-martie. Chişinău, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", 1933. Nr. 1, 3, 4.

[9] BUZILĂ Boris. - ***Din istoria vieţii bisericeşti din Basarabia***. Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1996. - P. 266.

[10] NISTOR Ion. - **Istoria Basarabiei**. Chişinău,Editura „Cartea Moldovenească", 1995. - P. 226.

[11] CIOBANU Ştefan. – **Basarabia**. Chişinău, Editura „Universitas", 1993. - P. 288.

[12] POPOVSCHI Nicolae. - **Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al XIX-lea sub ruşi**. Chişinău, Editura „Museum", 2000. - P. 42-43.

[13] TOMESCU C. N. - *Raportul Exarhului şi Mitropolitului Gavriil către Îndreptătorul Sinod cu propunerile pentru înfiinţarea eparhiei Chişinăului şi Hotinului* // **Arhivele Basarabiei, revistă de istorie şi geografie a Moldovei dintre Prut şi Nistru**. An 1. Nr. 2, aprilie-iunie. Chişinău, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", 1929. - P. 41.

[14] TOMESCU C. N. - *Op. cit.*, p. 41.

[15] Ordinul imperial din 18 mai 1832, publicat în **Полное собраніе законов Россійской Имперіи**, т. 7, nr. 5380. - P. 318.

[16] Regulamentul Consistoriilor Duhovniceşti, publicat în 1841. (După POPOVSCHI Nicolae. - **Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al XIX-lea sub ruşi**. Chişinău, Editura Museum, 2000. - P. 53.

[17] Numele asesorilor Dicasteriei şi Consistoriului din Chişinău între anii 1816-1837.

[18] POPOVSCHI Nicolae. - *Op. cit.*, p. 42-43.

[19] Dimitrie Sulima s-a născut în 1772 în târgul Novaia Vodolaga, gub. Harcov. Studiile şi le-a făcut în Harcov, Ecaterinoslav, Poltava, unde pe urmă a fost profesor şi prefect la Seminarul local. Probabil Dimitrie a fost elevul lui Gavriil Bănulescu-Bodoni, când acesta era profesor, prefect şi rector la Seminarul din Poltava. În 1797 Dimitrie a fost hirotonit preot şi în 1800 - protoiereu. În 1806-1811 a fost profesor la şcoala navală din Nicolaev. În 1811 s-a călugărit şi a fost numit episcop de Bender şi Akkerman, iar în 1812 a trecut cu Mitropolitul Gavriil în Basarabia. Dimitrie, în calitate de arhipăstor al Basarabiei, stăruia să introducă limba rusă în această provincie, totodată, însă deprinzând limba moldovenească, a tradus în această limbă din slavonă, multe cărţi de rit. (După POPOVSCHI Nicolae. - *Op. cit.,* p. 54.)

[20] Irinarh, până la călugărie Iacov Popov, a fost fiu de preot; s-a născut în eparhia de Kursc; studiile şi le-a făcut în Seminarul din Kursc şi în Academia din Petersburg, pe care a absolvit-o în 1817 cu titlul de magistru. Călugărindu-se în acelaşi an, Irinarh a fost profesor timp de doi ani la Seminarul din Oriol, după care a fost trimis cu diferite misiuni în străinătate, de unde s-a întors în 1835 din cauză de boală, având gradul de arhimandrit. În 1836 a fost hirotonit

episcop şi numit vicar în eparhia Tveri, de unde a trecut la Riga. Aici, Irinarh, găsindu-se în mijlocul unei populaţii protestante, a pornit o activitate militantă în folosul ortodoxismului, însă, din cauza intrigilor mai multor adversari, chiar şi dintre demnitarii ruşi, fiind pornit contra lui şi regele Prusiei, Irinarh a fost nevoit să părăsească eparhia în 1841. La 12 noiembrie 1844 Irinarh a trecut în eparhia Chişinăului, unde a arhipăstorit timp de 14 ani. A murit în 1877 la mănăstirea „Troiţa" din Riazani, al cărei stareţ a fost ultimii zece ani din viaţă. Ca model în cârmuirea eparhiei, Irinarh îl avea pe Filaret, vestitul mitropolit al Moscovei. Cunoscutul scriitor şi diplomat Alexandru Scarlat Sturza scria într-o scrisoare din Chişinău: „Ieri seară am stat de vorbă cu Irinarh, un arhiereu cuminte, pătrunzător şi spiritual. El e un mare admirator al lui Filaret din Moscova". După POPOVSCHI Nicolae. - *Op. cit*.

[21] *Ibidem*, p. 44.

[22] *Ibidem*.

Note

1. Protoiereul Petru Cunițchi, asesor onorific al Dicasteriei, cleric la Catedrala Sf. Arh. Mihail, rector al seminarului, asesor până în septembrie 1821.

2. Arhim. Chiril, stareţ la mănăstirea Curchi, asesor până în iunie 1819.

3. Protoiereul Stavarache Costin, preot la Biserica Sf. Haralambie din Chişinău, asesor în perioada 1816 - 1823

4. Egumenul Irinei de la mănăstirea Adormirea Maicii Domnului din oraş şi prefect la seminar, la 1819 trece stareţ la mănăstirea Dobruşa, Sf. Nicolae, în noiembrie 1819 e profesor de Teologie şi Arhimandrit; în iunie 1921 e rector al seminarului, asesor şi funcţionează aici până în iunie 1821; în septembrie 1821 trece stareţ la mănăstirea Curchi; în mai 1822 revine ca asesor şi funcţionează aici până în noiembrie 1824, când rămâne numai stareţ la Curchi; în noiembrie 1825 îl găsim iar ca asesor al Dicasteriei până în luna mai 1826, totodată fiind rector al seminarului şi stareţ la Curchi.

5. Prot. Teodor Oglinschi, în locul vacant de preot de la Soborul Catedralei, în iunie 1819 vine ca econom al seminarului şi profesor de retorică, asesor de la 1816 până în septembrie 1821.

6. Egumenul Sinesie – al mănăstirii Hâncu – Sf. Paraschiva şi eclesiar al Mitropoliei Chişinău, din iunie 1819, e arhimandrit în septembrie 1821. În acelaşi an trece stareţ la mănăstirea Jabca, Sf. Cruce, asesor de la 1816 până la noiembrie 1824, când devine stareţ la mănăstirea Dobruşa.

7. Preot Grigorie Glijimschi de la Bender, paroh la biserica voluntarilor bulgari cu hramul Înălţarea Domnului, Chişinău din iunie 1819, trece şi ca econom al seminarului în august 1820, asesor din 1816 până în septembrie 1821.

8. Egumen Ioanichie – de la mănăstirea Adormirea Maicii Domnului din Chişinău, profesor de matematică la seminar, din august 1820; în mai 1822 predă şi fizica şi e arhimandrit, în mai 1823 devine conducătorul tipografiei eparhiale, în noiembrie 1814 trece stareţ la mănăstirea Jabca, cu hramul Sf. Cruce, în martie 1827 este stareţ la mănăstirea Hârbovăţ, apoi asesor de la 1816 până în mai 1828.

9. Protoiereu Petru Laucicovschi – de la biserica Soborului, cu hramul Sf. Arh. Mihail, asesor din iunie 1821 şi până în mai 1832.

10. Protoiereu Gheorghe Batcu – paroh la biserica Bunavestire din Chişinău, asesor din mai 1822, decedat în 1823.

11. Protoiereu Nazarie Ghimculov – paroh la biserica Sf. Gheorghe din Chişinău, asesor din

mai 1822 până în noiembrie 1831.

12. Protoiereu Constantin Moşan – paroh la biserica Bunavestire din Chişinău, asesor din noiembrie 1823 până în mai 1830.

13. Arhimandrit Spiridon Filipovici – stareț la mănăstirea Hârjauca din iunie 1821, iar din noiembrie 1824 - şi ca asesor până în martie 1837.

14. Arhimandrit Serafim – starețul mănăstirii Hârbovăț din septembrie 1821, în noiembrie 1824 devine şi asesor până în martie 1827, când încetează activitatea.

15. Protoiereu Victor Purischevici – rector al seminarului, asesor din noiembrie 1826, tot în noiembrie 1832 trece preot la soborul Sf. Arh. Mihail şi Gavriil din Chişinău şi încetează activitatea de asesor în noiembrie 1834.

16. Egumen Iov – stareț la mănăstirea Hâncu, eclesiarh al mitropoliei şi asesor din noiembrie 1826, apoi egumen la mănăstirea Jabca – Sf. Cruce. În martie 1827 încetează activitatea de asesor, iar cea de stareț - în mai 1830.

17. Egumen Antonie – starețul mănăstirii Curchi şi inspector al seminarului, vine ca asesor în noiembrie 1827 şi funcționează până în mai 1832.

18. Preot Avram Antonovschi – clucer la soborul Sf. Arh. Mihail, asesor din noiembrie 1827.

19. Preot Mihail Glijinschi de la soborul Sf. Arh. Mihail, asesor din 1828, încetează activitatea în mai 1829.

20. Preot Avram Glijinschi, asesor din mai 1830 până în noiembrie 1830.

21. Protoiereu Simeon Mahovschi – eclesiarh la capela mitropoliei, asesor din mai 1830, în noiembrie 1833 e econom al casei arhiereşti; încetează ca asesor în noiembrie 1834.

22. Preot Iacob Sotnicenco – clucer de la soborul Sf. Arh. Mihail, asesor din mai 1831 până în mai 1835.

23. Protoiereu Leontie Slojinschi – paroh la biserica Sf. Irh. Nicolae din Tiraspol, asesor din noiembrie 1831 până în noiembrie 1832.

24. Arhimandritul Filadelf – rector al seminarului, profesor de teologie şi stareț al mănăstirii Curchi, cu hramul Naşterea Maicii Domnului, asesor din 1832 până în noiembrie 1837.

25. Preot Nichifor Petrov de la catedrala Sf. Arh. Mihail şi Gavriil, asesor din mai 1832 până în noiembrie 1837, din august 1836 trece paroh la biserica Sf. Gheorghe.

26. Preot Alexie Dubițchi de la biserica cimitirului cu hramul Toți Sfinții, asesor din noiembrie 1833 până în noiembrie 1835.

27. Preot Vasile Baconschi de la biserica Sf. Haralambie, asesor din noiembrie 1833 până în noiembrie 1835.

28. Protoiereu Iacov Antonovschi de la biserica cu hramul Naşterea Maicii Domnului, asesor din noiembrie 1833 până în mai 1835.

29. Protoiereu Isidor Gherbanovschi de la Soborul Sf. Arh. Mihail şi Gavriil, asesor din noiembrie 1834 până în august 1836.

30. Arhimandrit Ioanichie – starețul mănăstirii Hârbovăț, asesor din mai 1835 până în mai 1837.

31. Preot Andrei Bogoslovschi de la Soborul Sf. Arh. Mihail şi Gavriil, asesor din noiembrie 1835 până în mai 1837.

32. Preot Ilarion Fialcovschi de la biserica Sf. Ilie, asesor din noiembrie 1835 până în noiembrie 1837 când trece ca preot la biserica Toți Sfinții din cimitirul capitalei.

33. Preot Simion Baltaga de la biserica Bunavestire, asesor din noiembrie 1835 până în august 1836.
34. Protoiereu Vasile Purişchevici de la Soborul Sf. Arh. Mihail şi Gavriil, asesor din august 1836 până în noiembrie 1837.
35. Ieromonah Onisifor – starețul mănăstirii Saharna, cu hramul Sf. Treime, asesor din mai 1837 până în noiembrie 1837.
36. Preot Iacob Sinchevici de la biserica Toți Sfinții, asesor din august 1836 până în noiembrie 1837.
37. Preot Elisei Tereteatchevici – parohul bisericii Sf. Ilie, asesor din noiembrie 1837.
Ca secretari ai Dicasteriei au fost atestați: Alexandru Ioan Florov în octombrie 1816; Ivan Iacov Mizețchi în iunie 1819; Ivan Timofei Monastârschi din noiembrie 1819 până în noiembrie 1837 (După TOMESCU C.N. - *Conducătorii Duhovnicești din Principate la 1811 și din Basarabia între anii 1816-1837 inclusiv* //**Arhivele Basarabiei, revistă de istorie și geografie a Moldovei dintre Prut și Nistru,** Ianuarie-martie, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1933, An V., Nr. 1. - P. 58-64.)

THE PLACE OF THE SPIRITUAL CONSISTORI FROM CHISINAU AND THE BLAGOCI INSTITUTIONS IN THE ADMINISTRATIVE SISTEM OF THE EPARHY OF CHISINAU AND HOTIN

Abstract

Relying on the materials from the archive and the publications from that time the author reveals the process of organization the eparchy from Chisinau and Hotin after the annexing of Basarabia by the Russian Empire at 1812. Through this article he begins the abordation of a problem less studied regarding the mode of functioning of the new church structure in the frame of the Russian church. The important role of the Metropolitan Gavriil Bănulescu-Bodoni is valued in this process. The article contributes to the reconstruction of the history of the Spiritual Consistory from Basarabia, specifying the functions of their structures and their decision capacity.

Doctorand,
Universitatea de Stat din Moldova

ROLUL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN CHIȘINĂU ÎN REDRESAREA VIEȚII SPIRITUALE ȘI A EDUCAȚIEI TEOLOGICE ÎN BASARABIA

Constantin Gh. CIOBANU

Rezumat

Intelectualii basarabeni au aspirat mulți ani la o instituție de învățământ superior, care să activeze în spațiul dintre Prut și Nistru. Acest vis s-a realizat la 8 noiembrie 1926, când și-a deschis ușile Facultatea de Teologie - prima instituție de învățământ superior din Basarabia. Învățământul în Biserica Ortodoxă Română a fost și este parte componentă a lucrării Bisericii pentru că el a însemnat, de la începuturi, atât pregătirea propriilor clerici, cât și, mai ales, răspândirea Cuvântului lui Dumnezeu în lume.

Preliminariile acestui eveniment, discuțiile privitoare la oportunitatea facultății și a locului unde urma să funcționeze, constituie un capitol de istorie bisericească, națională și culturală în Basarabia, cuprinzând numele mai multor personalități marcante ale timpului, și care, în virtutea unor circumstanțe majore, oferite de noua situație social-politică, a fost reluat după anii 90 ai secolului al XX-lea. Atunci alte personalități marcante au optat pentru învățământul academic religios și au fondat Facultatea de Teologie în cadrul Universității de Stat din Moldova, care astfel a contribuit la formarea unui mediu intelectual, deoarece timpurile moderne au încadrat învățământul teologic printre celelalte studii de tip universitar.

Activitatea Facultății de Teologie s-a desfășurat în limba română, studenții s-au rugat în același paraclis, iar biblioteca facultății a recuperat multe dintre publicațiile teologice interbelice. A fost o inițiativă de mare înălțare duhovnicească, antrenând o mulțime de tineri, care s-au înscris în prima instituție universitară ortodoxă după declararea independenței Republicii Moldova, proclamarea limbii române ca limbă de stat și adoptarea alfabetului latin.

Autorul urmărește etapele dezvoltării Facultății universitare de Teologie la Chișinău, atât în perioada interbelică, cât și după declararea independenței și suveranității Republicii Moldova.

Moto:

Nu se poate trăi fără istorie.
Istoria ne spune cine am fost,
cine suntem, cine trebuie sa fim
acum şi în vecii vecilor.

(Dr. Antonie Plămădeală,
Mitropolitul românilor ortodocşi
din Transilvania, Crişana şi Maramureş)

Revenind la începuturi. Frământări religioase.

La 27 februarie (12 martie) 1917, forțele democratice din Rusia obțin prăbușirea monarhiei țariste. Evenimentul avea să răstoarne din temelii vechea ordine socială și politică și, într-o mare măsură, s-o afecteze pe cea bisericească. Căci după februarie 1917 în majoritatea eparhiilor din Rusia se organizează adunări generale extraordinare ale clericilor și mirenilor, la care se constituie consilii eparhiale.

Spiritul „vremurilor noi", ce se abătuseră asupra Rusiei, a impus și modificarea sistemului electoral bisericesc, cel introdus fiind considerat mai democratic. Iată câteva prevederi din noul regulament electoral: „*La alegeri vor lua parte toți preoții, diaconii și dascălii; așijderea și starostii de biserică și locțiitorii lor (fie bărbat ori femeie) aleși de poporăni. Părtașii adunării de alegere au unul și același drept de glăsuire (vot). Alegerile trebuie făcute cu balotirovkă închisă (vot secret). Fiecare blagocin ales trebuie să înștiințeze cu o telegramă pe arhiepiscop, comitetul împlinitor și consistoria*"[1]. Sistemul electoral propus „*era emanarea atmosferei specifică vremii*", când părea că totul este permis. De fapt, sensul cuvântului rusesc *sloboda*, adaptat la etimologia locală, reflecta o concepție specifică, întrucâtva anarhistă - te consideri stăpân, dar fără a purta vreo răspundere și fără a da nimănui socoteală.

În Basarabia începea o intensă mișcare de emancipare. O replică a convulsiilor, provocate de epoca revoluționară, se produce și în viața bisericească, cele mai frecvente noțiuni utilizate fiind *libertate* și *democrație*. Prima manifestare publică în această sferă de activitate a fost *Adunarea extraordinară a clerului și mirenilor din Eparhia Chișinăului*, care s-a ținut între 19-25 aprilie 1917. „*La această Adunare,* - constată Boris Buzilă, - *s-au adunat la vreo 200 de persoane, fiind invitați să participe, pentru prima dată, dascăli de strană, starosti (epitropi) bisericești și mireni, legați într-un fel sau altul de Biserică*" [2].

Însă „*programul preconizat de Adunarea Eparhială Extraordinară din aprilie 1917 nu răspundea cerințelor și aspirațiilor tuturor „cliroșanilor" din Basarabia, ale credincioșilor în general, și mai cu seamă ale adepților* ***naționalizării*** *neîntârziate și radicale a Bisericii din Basarabia*"[3], deoarece clerul basarabean manifesta două tendințe diametral opuse, fiind o reflectare a forțelor existente în societatea de atunci: pe de o parte - cea filorusă, reprezentată de conducerea Eparhiei și de persoanele care nu participaseră la lupta de emancipare națională, iar pe de alta – gruparea, formată în jurul revistei ***Luminătorul***, în fruntea căreia erau Arhimandritul Gurie Grosu și preotul Constantin Popovici[4].

Și în Basarabia la 24 august 1917 s-a creat un „sfat" (soviet) superior al Eparhiei Chișinăului, organ de inspirație și de creație tipic revoluționară. Era o structură, pe care Sinodul Bisericii Ruse, sub presiunea momentului, s-a văzut nevoit s-o accepte, deși acest „soviet" urmărea tocmai subminarea autorității lui. „*Acest sfat (soviet) putea de pildă să alunge chiar pe vlădică și să ceară un altul, ca să nu mai vorbim de treburile mărunte ale administrației bisericești, ca numirile de preoți, unde hotărârea sfatului avea un rol peremptoriu",* menționează Boris Buzilă[5].

Foarte actuală, în raport cu realitățile din Basarabia, s-a dovedit a fi viziunea Partidului Național Moldovenesc, proaspăt fondat, asupra chestiunii funcționării Bisericii naționale. Articolul 6 al programului P.N.M. stipula: „*Biserica să-și aibă*

autonomia ei, adică să se ocârmuiască singură; ea să alcătuiască o mitropolie deosebită, cu arhiereul moldovan în frunte". Iar comitetul din Odesa al partidului a fost şi mai hotărât, precizând astfel această prevedere: „*Autocefalia bisericii ortodoxe moldoveneşti se va administra de un episcop moldovan, ales de clerul local împreună cu mirenii*". Deci, minţile luminoase ale timpului doreau ca în viitorul stat moldovenesc biserica să fie complet independentă faţă de sistemul eclesiastic al altor ţări.

La 27 martie/9 aprilie 1918 în viaţa multpătimitei Basarabii se produce un eveniment de însemnătate istorică: Sfatul Ţării, exprimând voinţa maselor populare, votează, în cadrul unei şedinţe festive, Actul Unirii ei cu Patria-mamă, România. Pentru rezoluţia respectivă au votat (s-a votat deschis şi nominal) majoritatea deputaţilor - 85, împotrivă fiind doar 3, constatându-se şi 26 abţineri[6]. În zilele următoare au loc mari manifestaţii în toate oraşele din Basarabia, în semn de bucurie pentru Actul Unirii, votat de Sfatul Ţării.

La 28 martie Regele Ferdinand, informat telegrafic de către primul ministru despre votarea Actului Unirii Basarabiei cu România, adresează (din Bârlad, unde se afla în acele zile) preşedintelui parlamentului basarabean, Ion Inculeţ, şi premierului Daniel Ciugureanu o telegramă de felicitare: „*Cu adâncă emoţie şi cu inima plină de bucurie am primit ştirea despre importantul act ce s-a săvârşit la Chişinău. Sentimentul naţional ce se deşteptase atât de puternic în timpurile din urmă în inimile moldovenilor de dincolo de Prut a primit, prin votul înălţător al Sfatului Ţării, o solemnă afirmare. Un vis frumos s-a înfăptuit...*"[7].

Icoana *Învierea Fiicei lui Iair*

La 30 martie delegaţii Sfatului Ţării şi ai guvernului Ion Inculeţ, Daniel Ciugureanu şi Pan. Halippa prezintă regelui Ferdinand la Iaşi *Actul Unirii*, votat de Sfatul Ţării[8].

În atare situaţie, pentru Biserica ortodoxă din Basarabia lunile aprilie-mai 1918 au fost perioada, când s-au clarificat relaţiile dintre administraţiile bisericeşti rusească şi românească. Devenise evident că provincia dintre Prut şi Nistru, unită în plan politic şi administrativ cu România, nu mai putea avea o Biserică subordonată canonic Rusiei. Probabil că şi adepţii păstrării dependenţei canonice de Moscova înţelegeau că nu au argumente serioase în favoarea tezei lor. Căci într-o Basarabie românească nu se putea menţine o Biserică rusească, care avea un trecut compromis în ochii băştinaşilor. Dar în noile condiţii şi problema „avtochefaliei" Bisericii basarabene părea un vis utopic, o soluţie irealizabilă. Putea oare să fie Biserică „naţională" la o naţiune, care urma să fie divizată în cele bisericeşti?[9]

După unirea politică cu ţara intelectualii dintre Prut şi Nistru mizau pe ac-

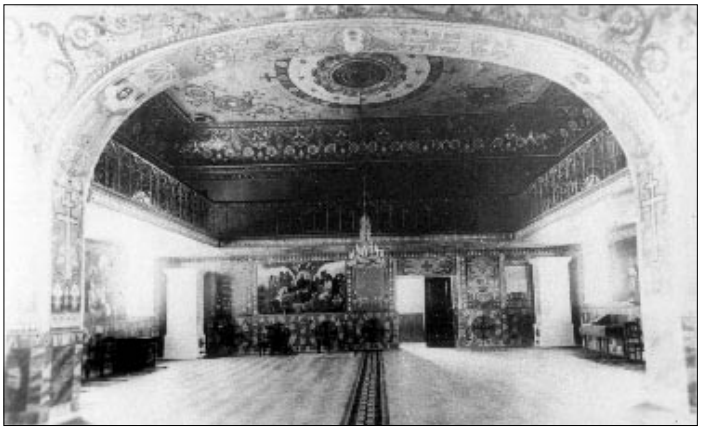
țiuni concrete, care ar fi asigurat consolidarea spirituală și culturală a populației. Iar acest lucru putea fi obținut prin deschiderea unei instituții de învățământ universitar pentru românii basarabeni, unde s-ar fi promovat valorile culturii europene și spiritul național românesc. Era un vis al multor minți luminoase din Basarabia, care și în perioada țaristă au luptat pentru deschiderea unor instituții de învățământ superior la Chișinău, eforturile lor, însă, nu s-au încununat de succes, deoarece Sankt-Petersburgul întotdeauna a fost împotrivă[10].

În anul 1921 clerul din Basarabia, care intuia necesitatea imperioasă a timpurilor noi de a avea preoți de formație nouă, românească, propune proiectul înființării unei Academii Teologice în orașul Chișinău.

Probabil, o asemenea inițiativă avea temeliile sale. Căci, sublinia Gala Galaction, „*Basarabenii sunt cei dintâi din neamul nostru în credința, în avântul, în nevinovăția și în tradiționalismul lor față de aceste sfinte izvoare ale Adevărului și ale Vieții*”[11]. Dar proiectul a provocat împotrivirea unor personalități ieșene, care nu au agreat această idee, alții considerau că nu era momentul oportun pentru înființarea unei asemenea instituții de învățământ. După discuții ample în presă, s-a hotărât ca noua Facultate de Teologie să fie localizată la Chișinău. Filozoful Ion Petrovici, pe atunci Ministru al Instrucțiunii Publice din România, a înclinat spre Basarabia, considerând că provincia, care s-a aflat mai bine de o sută de ani sub stăpânire țaristă, este în drept să beneficieze de o instituție de învățământ superior. Importanța unui așezământ de cultură națională pentru populația din provincia dintre Nistru și Prut a fost menționată și de Ferdinand I, Regele României, care nutrea speranța că „*acest nou focar de știință românească să răspândească cât mai mult iubiților noștri moldoveni razele sale binefăcătoare*”[12].

„*Comparând pe frații basarabeni din punct de vedere bisericesc și ortodox cu noi ceilalți din celelalte provincii, trebuie să recunoaștem că basarabenilor li se cuvine să aibă întâietate. Întâietatea aceasta este condițională. Ca să le-o acorzi, sau trebuie să fii un om simplu și de treabă, un om fără multă carte, dar cu creștere creștină și cu frica lui Dumnezeu, sau trebuie să fii... din adevărată familie teologală*”[13].

Deoarece instituția „*s-a dorit a fi una de învățământ teologic, dată fiind plămada spirituală a acestei provincii, pietatea basarabeană, cea „de un fel mai deosebit”, remarcată de frații noștri de peste Prut, care au trăit acolo, au prețuit-o, au admirat-o și uneori au elogiat-o în scris (a se vedea frumoasele pagini ale lui Gala Galaction). Nu trebuie trecută cu vederea nici forța pe care o deținea aici preoțimea,*



Paraclisul Facultății de Teologie

care a ştiut şi a putut să impună ideea şi fapta înfiinţării unei asemenea facultăţi, forţă manifestată deopotrivă prin intervenţii colective cât şi prin energice şi stăruitoare demersuri individuale", sublinia peste şapte decenii Boris Buzilă[14].

Dar curentul de opinie în favoarea înfiinţării Facultăţii de Teologie la Chişinău avea un temut şi puternic adversar - Mitropolitul Pimen al Moldovei, care adunase în jurul său tabăra celor ce se opuneau acestui demers. „*Contraargumentele vehiculate de acest grup pendulau în jurul a două puncte: prioritatea istorică a Iaşului, întrucât în secolul trecut funcţionase aici, câtva timp, o asemenea facultate; excluderea „în principiu" a Chişinăului, pe motiv că oraşul ar fi „infestat" de idei şi manifestări nocive sub raport bisericesc şi naţional, de la care ar putea să se molipsească studenţii şi profesorii, atât cei localnici, cât şi cei veniţi de aiurea…*"[15].

Însă ideea fondării facultăţii căpăta conotaţie politică, fiind sprijinită de un cerc larg de deputaţi din România, care intuiau importanţa unui asemenea proiect pentru soarta provinciei revenite la sânul Patriei-mame: „*Această facultate va fi acolo un cuptor în care se vor topi toate năzuirile şi acţiunile potrivnice românismului ale unora, precum şi ezitările egoiste şi oportuniste ale altora. Prin ea, sunt sigur, că sufletele tuturor basarabenilor se vor contopi cu marele suflet al neamului românesc al ţării acesteia*", - sublinia prof. I. Bărbulescu de la Universitatea din Iaşi într-un raport, prezentat în Adunarea Deputaţilor[16].

„... Când corpul profesoral al Universităţii din Iaşi, în unanimitate şi-a exprimat hotărârea sa ca Facultatea de Teologie să aibă sediul la Chişinău, noi, basarabenii, am avut toată recunoştinţa (...) pentru că au rupt din trupul lor şi au spus: sunteţi egali şi aveţi dreptul. Avem o mică pretenţie: ca Facultatea de azi, care este înfiinţată pe lângă Universitatea din Iaşi să devină în timpul cel mai apropiat temelia unei universităţi în provincia aceasta" – sublinia în Camera Deputaţilor pr. Pavel Guciujna, despre care ulterior avea să se spună că „*acest vis al basarabenilor s-a putut înfăptui şi graţie pateticei elocinţe parlamentare a unui deputat, devenită atât de fastidioasă pentru urechile unora încât au fost siliţi să cedeze... de lehamite. Oratorul cu pricina era faimosul cleric şi parlamentar în mai multe legislaturi, Pavel Guciujna*"[17]. Şi tot acolo găsim aprecierea: „*Oricine n-ar fi fost acest preot – fără studii teologice, cu doar câteva clase de scoală normală şi care fusese dascăl sătesc, el devenise harnic militant pe tărâmul vieţii bisericeşti „comunitare*"[18]. Or, „*predicile părintelui Guciujna în Parlament n-au rămas fără rezultat, drept care şi-a meritat gratitudinea corpului profesoral şi a studenţilor facultăţii pentru care pleda*"[19]. Iar în semn de apreciere a eforturilor depuse de către acest parlamentar fără de prihană în bătălia pentru drepturile basarabenilor, portretul său avea să fie pus la loc de cinste în aula facultăţii, alături de ale altor doi mari ctitori ai aşezământului: Mitropolitul Gurie şi profesorul Ion Petrovici[20].

„*Vestea* (despre crearea Facultăţii de Teologie la Chişinău – nota aut.) *a fost primită cu aprobări însufleţite*, - îşi amintea Ion Petrovici în lucrarea memorialistică ***Prin meandrele trecutului*** *– încât decanul Facultăţii de Teologie din Bucureşti mi-a propus să-l detaşez pe un an de zile la noua facultate, pentru a organiza buna ei funcţionare*"[21].

Act de propășire și consolidare.

Legea referitoare la deschiderea Facultății de Teologie din Chișinău a fost promulgată prin Decretul regal nr. 1137 din 21 aprilie 1926, publicat în ***Monitorul Oficial*** nr. 91 din 28 aprilie 1926. Respectivul document preciza că „*Basarabia are nevoie de un institut superior de cultură, a cărui menire urma să fie nu numai a unui centru de studii teoretice, ci și de iradiere a culturii românești în marea masă a poporului moldovenesc de peste Prut*"[22].

Numele Mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni, apreciat continuator al tradițiilor Mitropolitului moldovean al Kievului Petru Movilă îl va purta Facultatea chișinăuiană. Patronul spiritual al Facultății fusese declarat Sfântul Atanasie cel Mare, Patriarhul Alexandriei[23]. Biserica din Basarabia urma să suporte, până la aprobarea viitorului buget al ministerului, adică până la l ianuarie 1927, toate cheltuielile de întreținere, inclusiv salariile profesorilor[24].

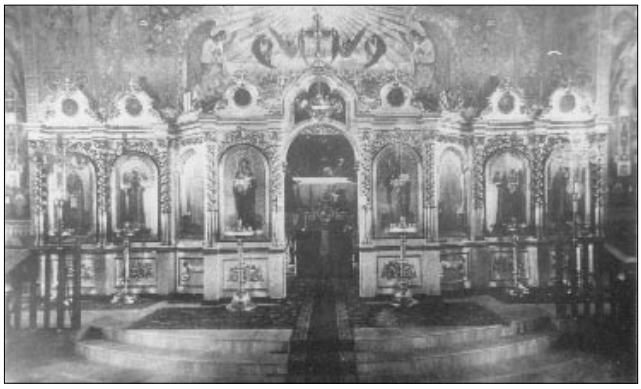
Facultatea de Teologie a fost deschisă la 8 noiembrie 1926. Vestea creării Facultății de Teologie de la Chișinău a umplut de bucurie inimile basarabenilor. Entuziasmul care i-a cuprins în acele momente și care a culminat prin solemnitatea de inaugurare din 8 noiembrie 1926 a fost menționat de către profesorul Ion Petrovici, care peste un an, în 1927, scria: „*Numai cine a fost de față, la Chișinău, în memorabila zi a inaugurării facultății, în toamna trecută, numai acela a putut să-și dea seama de importanța extraordinară, de freamătul de bucurie care a străbătut Basarabia, cu prilejul acestui eveniment. Și-aș putea zice că nu era bucurie, era mai mult decât bucurie, era, în unele momente, un adevărat delir din partea acelei mulțimi, cu adevărat, câtă frunză, câtă iarbă, care se strânsese din toate ungherele Basarabiei, ca să participe la sărbătoarea de la Chișinău. Și, vă asigur, că aclamațiile care se ridicau de pretutindeni în momentul acela, nu se adresau unui ministru, nu se adresau nici chiar unui guvern; toate aceste aclamații erau omagii care se aduceau Țării-mame, pentru că, cu această ocazie și prin această creațiune pusese Basarabia pe picior de egalitate cu celelalte provincii românești.* […] *A fost unul dintre cele mai splendide spectacole ale vieții mele, ședința marelui Colegiu al Universității din Iași, când areopagul de intelectuali ai capitalei Moldovei, cu toate presiunile și cu toate instigațiunile, a votat în unanimitate despuierea Iașiului, în favoarea Basarabiei, pentru un mare interes național*"[25].

„*Existența Facultății de Teologie în Chișinău ridică prestigiul țării în fața celor străini de neamul nostru*, - avea să accentueze Arhiepiscopul Gurie în Senatul României, - *îi face să vadă iubirea în faptă pe care o are țara-mamă către fiii săi, care au fost înstrăinați în curs de atâta vreme. Facultatea de Teologie din Chișinău este o citadelă de culoare creştinească ridicată la hotarul Nistrului de care se vor lovi toate ideile vătămătoare, anarhice, comuniste, antireligioase și vor fi oprite ca să nu pătrundă în restul țării. Ea va fi un centru de cultură românească pentru frații noștri transnistreni care vor veni să se cultive în principiile Evangheliei lui Hristos și ale sentimentelor naționale, fiind lipsiți de așa ceva acolo în republica sovietică moldovenească. Ștefan cel Mare pentru apărarea moșiei a zidit cetăți, ca înlăuntrul lor să se apere. Acum aceste cetăți nu mai folosesc la nimic. Cetățile unui neam sunt universitățile. Zidurile de apărare sunt piepturile românilor pline de iubire de neam. Aceste piepturi să le creștem, la hotarele țării prin*

universităţile provinciale. Să dăm Basarabiei cât mai multă cultură! De aceea doresc ca Facultatea de Teologie să fie sâmburele, nucleul unei universităţi basarabene"[26].

La închiderea solemnităţilor de inaugurare, Gala Galaction i-a urat facultăţii basarabene să fie „*far de lumină spirituală şi naţională*"[27].

Primul decan al Facultăţii a fost desemnat Ioan Mihălcescu, care era, în acelaşi timp, şi decan al Facultăţii de Teologie din Bucureşti. El a expus, în faţa Senatului Universităţii din Iaşi, structura Facultăţii de Teologie din Chişinău, anunţând numărul catedrelor, modalitatea de ocupare a acestora şi procesul de înscriere a studenţilor[28].



Iconostasul Facultăţii de Teologie

Astfel din noiembrie 1926 a început să funcţioneze noua instituţie, corpul didactic al căreia era constituit din 16 profesori şi un conferenţiar. Programele de studiu includeau disciplinele ce asigurau cultura teologică a viitorilor preoţi, completându-le şi cultura generală. Şi doar în 1938, în urma „raţionalizării" întregului învăţământ superior, şi învăţământul teologic este redus doar la opt discipline teologice, prin care s-a creat un decalaj al învăţământului românesc faţă de instituţiile teologice din celelalte ţări[29].

Despre autoritatea pe care o căpătase între timp Facultatea de Teologie din Chişinău vorbeşte faptul, că la 8 noiembrie 1932, la ceremonia de deschidere a cursurilor au fost prezente figuri de primă mărime, menţionate de către N. Gr. Popescu-Prahova, decanul acestei Facultăţi: „*Consider pentru Facultatea noastră un semn de bun augur, prevestitor de zile din ce în ce mai bune, prezenţa în mijlocul nostru a Î. P. S. Mitropolit Gurie, a P. S. Dionisie, episcopul Cetăţii Albe-Ismail şi a dlui Rector al Universităţii noastre, dl Traian Bratu, pe care cu respect şi afecţiune îi salut astăzi în numele corpului profesoral al acestei Facultăţi*"[30].

În cadrul cuvântării ţinute, N. Gr. Popescu-Prahova, decanul Facultăţii de Teologie din Chişinău, a menţionat că de la înfiinţare Facultatea a fost frecventată anual de circa 400 de studenţi. În ultimul an şcolar 1933-1934 în registrele Facultăţii erau trecuţi 138 studenţi la anul I , 110 - la anul II, 116 - la anul III, şi 86 - la anul IV, în total fiind încorporaţi 450 studenţi. Iar în cei şapte ani de activitate, Facultatea a fost absolvită de 265 licenţiaţi în teologie, 65 dintre ei fiind în ultimul an şcolar.

„*În şedinţa din 21 martie c. Consiliul de Facultate a avut fericitul prilej de a conferi titlul de doctor* ***honoris causa*** *P. S. Dionisie, episcopul Cetăţii Albe-Ismail, una din figurile proeminente ale vieţii bisericeşti şi naţionale a provinciei noastre*", – a informat publicul la 8 noiembrie 1934 N. Gr. Popescu-Prahova, decanul Facultăţii de Teologie din Chişinău[31].

Ca școală superioară de teologie, Facultatea basarabeană ocupa o situație excepțională, fiind „*un fel de citadelă spirituală, menită să ralieze și să clarifice energiile ortodoxismului din toată țara*, - menționa Gala Galaction. - *Dar Facultatea aceasta rămâne în slujba unei mari ambiții. Înconjurată de atâtea mănăstiri vechi și noi și luminând învățătura teologică din cea mai ortodoxă dintre toate provinciile românești, Facultatea basarabeană este preocupată mai mult decât celelalte două surori de marea problemă a revitalizării monahismului. Nu putem să pierdem amintirea gloriosului trecut trăit de cinul monahal. Și nu putem să ucidem în noi convingerea că Biserica Mântuitorului va putea să fie încă odată slujită cu vitejie și cu slavă de monahismul reînviat și reorganizat.*

Între studenții Facultății basarabene pornește azi un curent profetic. În fiecare an câțiva studenți teologi de inimă vin sa dea dreptate dascălilor lor și să ceară înregimentarea în legiunea de onoare. Ar fi păcat ca în pravoslavnica Basarabie și în mijlocul atâtor mănăstiri, Facultatea cea nouă să dea obștii românești tot vechile recolte preoțești”[32].

Studenți teologi

Gala Galaction avea să noteze mai târziu, în ***Scrisori basarabene***, emoțiile pe care le-au avut ei, profesorii din Regat, veniți să pună umărul la ridicarea Facultății: „*În toamna anului 1926, adunarea eparhială a Basarabiei m-a ales director al internatului teologic de pe lângă Facultatea de Teologie, atunci creată. Fusesem mai înainte numit profesor suplinitor la această facultate și acum mi se dădea sarcina grea de conducător sufletesc al studenților interni.*

Am trecut încă odată Prutul cu încredere în Dumnezeu și cu bună nădejde în viitorul instituției celei noi.

Anul universitar 1926-1927 a fost un an primăvăratic și fericit. Toți profesorii deocamdată erau suplinitori. Câțiva erau localnici, cei mai mulți veneau din București în zilele de școală, așteptând stabilizarea situației și dezvăluirile zilei de mâine.

Facultatea s-a deschis într-o atmosferă frățească și entuziastă care desfăta inima. Toată lumea basarabeană, în frunte cu ierarhul Chișinăului și cu clerul de pretutindeni, se simțea mângâiată și mulțumită de înființarea acestei înalte școli de teologie, aci între Prut și Nistru și la granița orientală a pământului românesc.

Am început cursurile într-un flux admirabil de auditori și de voie bună. Clerici bătrâni - uneori mai în vârstă decât unii dintre dascăli - veneau în băncile facultății, ca să asculte în limba românească academică adevărurile sfintei noastre credințe strămoșești”[33].

La 28 iunie 1940, în urma ultimatumului sovietic şi invadării Basarabiei de către trupele U.R.S.S., Facultatea s-a refugiat la Iaşi. Aici a funcţionat în cadrul Universităţii de care a şi depins administrativ de la înfiinţare, până la 22 iunie 1941, ca apoi printr-un Decret-lege să fie comasată cu Facultatea de Teologie din Cernăuţi.

Dar cu toată viaţa ei relativ scurtă în perioada interbelică, Facultatea de Teologie din Chişinău a fost o instituţie care a desfăşurat o complexă activitate pe multiple planuri. „*Important este*, - menţionează pr. lector universitar, dr. Mihai Vizitiu şi Virginia Popa, director al Bibliotecii „D. Stăniloae", în studiul ***Istoria învăţământului teologic superior din Moldova şi Bucovina***, editat în anul 2007 la Iaşi, - *că ea şi-a îndeplinit misiunea principală: ea a pregătit 12 promoţii de preoţi, care au beneficiat de o viaţă studenţească cu influenţă benefică asupra pregătirii profesionale şi de formare a personalităţii. A fost o instituţie care şi-a câştigat autoritate, prestigiu atât în plan naţional, cât şi internaţional*"[34].

Căci studiile, publicate de membrii corpului didactic de la Facultate, demonstrează profesionalismul profesorilor, autorii înscriindu-şi numele nu numai în istoria teologiei româneşti, dar şi a celei internaţionale. Printre ei au fost pr. Irineu MIHĂLCESCU, reputat exeget al ***Noului Testament***, pr Grigore PIŞCULESCU (Gala Galaction), membru al Academiei Române, duhovnic al câtorva generaţii de teologi, scriitor, creatorul unei frumoase transpuneri în grai românesc a ***Vechiului Testament.*** Realizarea acestei traduceri şi colaborarea reciproc profitabilă cu eminentul ebraist pr. Vasile RADU datează din perioada chişinăuiană; atunci au apărut cele două ediţii din ***Noul Testament*** (1927, 1930), ***Psalmii*** şi două ediţii (1936, 1938) ale ***Bibliei***; arhimandritul Iuliu SCRIBAN, reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române la întrunirile ecumenice şi interortodoxe; Ioan G. SAVIN, profesorul de apologetică; clasicistul şi sanscritologul Teofil SIMENSKY; filosoful Constantin FEDELEŞ; istoricii Constantin N. TOMESCU şi Alexandru BOLDUR sau istoricul de artă I. D. ŞTEFĂNESCU[35].

La Chişinău pr. prof. Cicerone IORDĂCHESCU a finisat tratatul ***Din vechea literatură patristică***, editat în 3 volume la Iaşi, în anul 1931. Tot la Chişinău şi-a ţinut cursul de literatură religioasă modernă, însufleţind tineretul prin articolele şi conferinţele sale, Nichifor CRAINIC, curs unic în facultăţile de teologie[36].

La Facultatea din Chişinău s-a dezvoltat teologia istorică. Au fost elaborate şi publicate monografii ale unor personalităţi de seamă din istoria Bisericii române. Profesorul Constantin N. TOMESCU a sprijinit cercetările istorice, asigurând apariţia vechii ***Reviste istorico-arheologice bisericeşti***, desigur, într-un veşmânt nou, românesc. A pus umărul şi la apariţia revistei ***Arhivele Basarabiei***. La toate acestea trebuie să adăugăm monografia despre Mitropolitul Grigorie Dascălul[37].

Dragostea de a studia trecutul i-a fost altoită unuia dintre elevii săi eminenţi, pr. Alexandru CIUREA, care îşi începe cariera universitară ca asistent la Teologia din Chişinău, iar ulterior va publica monografii consacrate unor ierarhi din trecutul bisericesc, precum mitropoliţii Iacov Stamati şi Leon Gheucă. Profesorul Toma Gh. BULAT va realiza studiul ***Sfântul Calinic şi Biserica Moldovei***[38].

Profesorul N. Gr. POPESCU-PRAHOVA (Nicolae Gr. Ionescu), fost şi ultimul decan al Teologiei de la Chişinău, s-a afirmat ca reputat specialist în drept canonic.

Este autorul cursului ***Drept bisericesc***, rămas litografiat, al unor documente, studii consacrate raportului dintre Biserică si Stat, divorțului, din punct de vedere al Bisericii Ortodoxe. A abordat, printre primii în România contemporană, problema canonizării sfinților în Biserica Ortodoxă Română.

Inițiative culturale au avut și studenții, sprijiniți financiar de către conducerea Arhiepiscopiei, în frunte cu Mitropolitul Gurie. Sub conducerea Societății culturale „Petru Movilă" în 1928 a apărut revista ***Studentul***, la început ca director al publicației fiind studentul Paul Mihail(ovici), urmat din 1931 de Vasile Țepordei[39].

Instituția de învățământ teologic universitar din Chișinău a trezit interesul activității științifice între preoții localnici, fenomen care nu a existat până atunci în Basarabia. Spre exemplu, preotul Serghie BEJAN, care a predat la Catedra de Dogmatică, a editat studiul ***Dogma Sfintei Treimi în concepția creștinismului***, a tradus, în colaborare cu colegul său de catedră Constantin N. Tomescu, opera lui P. Svetlov ***Învățătura creștină în expunere apologetică***. Ieromonahul (mai târziu arhimandritul) Antonie Harghel în anul 1928 publică teza sa de doctorat ***Învierea Domnului Nostru Iisus Hristos***. Peste câțiva ani un alt tânăr arhimandrit, Antim Nica, doctor al Facultății chișinauene, editează lucrarea ***Misionarismul creştin între mahomedani în Orientul Apropiat***[40].

Facultatea a conferit câteva doctorate în teologie unor foşti studenți ai săi, care aveau să se afirme în primele rânduri ale vieții bisericești și ale învățământului teologic. Alături de numele viitorului ierarh Antim Nica, mai pot fi adăugate cele ale viitorului profesor de teologie de la Cluj și Sibiu Isidor Todoran, Vasile Vasilache, arhimandrit, fertil scriitor bisericesc, ajuns vicar al Arhiepiscopiei române misionare din America, Alexandru Severin și Nicolae Ciudin, mai târziu profesori în învățământul teologic, Haralambie Cojocaru[41].

Atât Boris Buzilă în studiul ***Din istoria vieții bisericești din Basarabia***, cât și Mihai Vizitiu și Virginia Popa în ***Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina*** menționează și alți studenți, eforturile cărora s-au încoronat cu doctoratul și și-au înscris numele în altarul culturii religioase românești. Printre ei au fost Nicolae Mladin, viitorul Mitropolit al Ardealului; Viorel (Valerian) Trifa și Victorin Ursache, ambii ajunși întâistătători ai unor eparhii românești din America; Vasile (Victor) Leu, fiul fostului episcop de Huși Grigorie Leu, hirotonit arhiereu în Occident; Constantin Burducea, ministru al Cultelor în guvernul Groza, Lăudatu Vasilescu, publicist bisericesc și poet religios, Paul Mihail, preot-istoric, preoții publiciști Vasile Țepordei, Gheorghe Cunescu, Sergiu Roșca, Chiril Pistrui, Alexandru Bardieru, publicistul Sergiu Grosu. Și în finalul acestei enumerări de persoane, B. Buzilă constată: „*Sinopsisul acestor titluri și nume de autori ne poate convinge că la Facultatea de Teologie din Chișinău nu se făcea numai carte, ci se și concepeau cărți, activitatea editorială și cărturărească de aici putând fi socotită meritorie*"[42].

Revenirea la activitatea pastorală și națională.

O asemenea moștenire istorică nu putea să nu lase urme în conștiința societății, chiar dacă pentru o perioadă de timp în Basarabia s-a instaurat un regim totalitar ateist.

Şi chiar în sânul clerului, care la acel moment ținea de Biserica Ortodoxă Rusă, erau persoane, ce cunoșteau influența binefăcătoare pe care a avut-o instituția respectivă asupra societății basarabene interbelice. Printre aceştea era şi magistrul în teologie, protoiereul Petru Buburuz, militant activ pentru renașterea națională şi spirituală a Basarabiei, deputat din partea Chişinăului în parlamentul fostei Uniuni.

La 9 august 1990 prot. Petru Buburuz adresează o scrisoare prim-ministrului Republicii Moldova Mircea Druc, în care scrie: „*Astăzi cu toții tot mai clar înțelegem că e imposibil orice progres în societate fără restabilirea valorilor spirituale, care s-au cristalizat în sufletul poporului în decursul secolelor. Într-o mare măsură la acest proces îndelungat şi anevoios ar putea contribui şi Biserica, care întotdeauna a fost cu poporul. Dar astăzi, în urma promovării cu insistență a politicii barbare de „ateism militant", Biserica se află într-o stare grea, în primul rând din cauza lipsei cadrelor bisericeşti bine pregătite. De aceea, cu tot ajutorul acordat de frații noştri din România, devine o necesitate tot mai stringentă redeschiderea Seminarului Teologic din Chişinău.*

În legătură cu aceasta Vă rog să examinați problema reîntoarcerii în aceste scopuri a clădirii fostului Seminar Teologic pe str. Pirogov, nr. 67 (denumirea veche a actualei străzi M. Kogălniceanu – nota aut.)*, împreună cu paraclisul (actualmente Sala sportivă) şi casa rectorului. Acest sediu a fost construit special pentru Seminar şi corespunde întocmai noilor necesități. Aş socoti că întoarcerea clădirii adevăratului stăpân este o obligație morală*"[43]. La 6 decembrie 1990 prot. Petru Buburuz apelează la prim-ministrul Mircea Druc cu o altă notă, în care abordează aceeaşi chestiune, accentuând din nou importanța fondării unei instituții de învățământ teologic.

Da, la început se punea problema înființării unui seminar teologic. Ulterior, însă, în procesul de studiere a tuturor aspectelor problemei, care a durat un an – necesități de cadre pedagogice, fonduri financiare şi materiale, ustensile speciale – s-a ajuns la concluzia că cea mai reuşită variantă ar fi reînființarea Facultății de Teologie, ce existase anterior la Chişinău, şi care, prin toată activitatea sa, îşi cucerise o faimă de invidiat. Ca urmare, la 25 septembrie 1991, Valeriu Muravschi, prim-ministrul Republicii Moldova, semnează hotărârea guvernului nr. 538 ***Cu privire la reînființarea Facultății de Teologie la Chişinău***, prin care stabileşte:

„1. *A înființa, cu începere de la 1 octombrie a.c., Facultatea de Teologie pe lângă Universitatea de Stat din Moldova, atribuindu-i blocul de studii nr. 2 al Universității (cu sala sportivă anexată) de pe strada M. Kogălniceanu, nr.* 67.

2. *A stabili efectivul de studenți pentru anul de studii 1991-1992 în număr de 50 persoane.*

3. *A stabili că Facultatea de Teologie se finanțează din contul Ministerului Științei şi Învățământului al Republicii Moldova – acordarea burselor pentru studenți şi acoperirea cheltuielilor pentru ținerea cursurilor de cultură generală, şi al Eparhiei Chişinăului şi a Moldovei – celelalte cheltuieli.*

4. *Ministerul Științei şi Învățământului, Ministerul Culturii şi Cultelor al Republicii Moldova, în comun cu Eparhia Chişinăului şi a Moldovei să elaboreze în termen de o lună statutul, planul de învățământ şi programele de studii pentru facultatea în cauză*"[44].

Desigur, în acest proces s-a implicat şi Nicolae Mătcaş, Ministrul Ştiinţei şi Învăţământului, care încă la 16 septembrie 1991 a dispus să se organizeze concursul de admitere la facultate, să se completeze corpul profesoral şi să se desemneze conducerea facultăţii[45]. Iar ca urmare, Boris Melnic, rectorul Universităţii de Stat din Moldova, emite la 26 decembrie 1991 ordinul nr. 215-p, prin care decide:

A-l numi de la 1 octombrie 1991 pe magistrul în teologie prot. Petru D. Buburuz - şef la catedra de teologie generală cu funcţia de decan al Facultăţii de Teologie, stabilindu-i salariul lunar cu o mărime de 850 ruble + 65 rub. compensaţia, şi ca decan un supliment de 160 ruble lunar[46].

Accentuăm că această numire s-a făcut în baza prezentării Arhiepiscopului Chişinăului şi Moldovei, fiind acceptat şi de Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse de la Moscova, de care la acel moment depindea canonic Eparhia Chişinăului şi a Moldovei, şi care, adoptând decizia respectivă, a confirmat numirea prot. Petru Buburuz în funcţia de decan şi, concomitent, şef al Catedrei Teologie generală. (*Anexa nr.* 1.)

Primul pas fiind făcut – fără de care, evident, la acel moment, când Republica Moldova abia îşi declarase suveranitatea şi independenţa, nefiind de fapt încă formată ca stat, nu se putea deschide o asemenea facultate fără a avea consimţământul, măcar şi formal, al autorităţilor bisericeşti. În acelaşi timp, respectiva decizie denotă, pe de o parte, faptul că eforturile depuse de către persoanele ce şi-au dorit deschiderea facultăţii, n-au fost zadarnice, iar pe de alata – autoritatea de care se bucura protoiereul P. Buburuz în cercurile clericale, inclusiv în cele mai înalte.

Probabil, administraţia bisericii moscovite nu se aştepta că prot. Petru Buburuz, iniţiatorul şi sufletul acestei mişcări pentru renaşterea facultăţii, crescut şi educat în cadrul Bisericii Ruse, va porni pe o altă cale, decât cea dorită de Patriarhia Moscovei. Însă chiar primii paşi, făcuţi spre deschiderea respectivei structuri, au demonstrat independenţa preotului în acţiuni. Căci, la primul hram al Facultăţii (2/15 februarie – „Întâmpinarea Domnului") după deschidere au fost invitate feţe bisericeşti din România, şi nu de la Moscova, precum se aşteptau, probabil, mai marii Patriarhiei. **Moldova Suverană** din 15 februarie 1992 constata, că „*în zilele de 14 şi 15 februarie la Chişinău s-au aflat Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit al Moldovei şi Bucovinei Daniel Ciobotea, Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit al Olteniei Nestor Vornicescu şi Prea Sfinţitul Episcop al Galaţilor şi Dunării de Jos Casian Crăciun, însoţiţi de un sobor de preoţi.*

Înaltele feţe bisericeşti au participat la Sfinţirea Paraclisului Facultăţii de Teologie, care şi-a reluat activitatea după o îndelungată pauză"[47].

Deşi Eparhia Chişinăului era subordonată canonic Moscovei, martori la ceremonia de deschidere a noii Facultăţi au fost reprezentanţii altei Mitropolii, cu totul separată de cea rusă! De altfel, momentul inaugurării oficiale (cursurile s-au început la 1 octombrie 1991) a Facultăţii de Teologie a fost descris cu lux de amănunte de către Antonina Sârbu în **Moldova Suverană**: „*Era 14 faur 1992. Ora nouă dimineaţă. La Universitate au bătut clopotele şi pentru prima dată mulţi au fost cei care au văzut clopotniţa şi biserica pe lângă care au trecut de sute de ori... Puţini erau cei care ştiau că pe timpuri acesta a fost localul Seminarului Teologic «Mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni». Şi mai puţini cei care făceau un efort de imaginaţie şi auzeau vocea lui Gala*

Galaction, care a prelegiat odinioară la catedra Seminarului Teologic «Mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni»...

Mult popor era aici în dimineața de 14 februarie - țărani și țărance, adunați de prin sate, poporul care are nevoie de o tămăduire, o renaștere... Au bătut clopotele, și Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, originar din Lozova, a început ceremonia de sfințire a altarului capelei reînființatei Facultăți de Teologie din Chișinău. ÎPS Mitropolit al Olteniei, basarabeanul Nestor era însoțit de ÎPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Casian Crăciun, Prea Sfințit Episcop al Galațului, Vladimir, Arhiepiscop al Chișinăului și Moldovei, Petru, Episcop de Bălți, Vichentie, Episcop de Tighina.

La ceremonie au aprins lumânări întru lumină veșnică dl Ion Ungureanu, Ministrul Culturii și Cultelor, dl Nicolae Mătcaș, Ministrul Științei și Învățământului, dl Boris Melnic, rectorul Universității din Moldova.

Studenților Facultății de Teologie a ținut să le adreseze o caldă și părintească îndrumare ÎPS Daniel: «Hristos v-a sărutat pe frunte pe voi! Ceea ce este pentru un chimist laboratorul - pentru voi este capela, pentru formarea voastră ca teologi. Biserica este laboratorul mângâierii. Bunul Dumnezeu să vă dăruiască bucuria lui Iacob, când a văzut îngerii, bucuria de a face din sufletul vostru un templu...»

Pe 15 faur este restaurat și Hramul Facultății de Teologie - Întâmpinarea Domnului, tradiție reluată de la fostul seminar.

Lumina lumânărilor, bătaia clopotelor și fețele tinerilor și tinerelor, care au decis să-și aducă pe altar dragostea jertfelnică întru Hristos, erau în dimineață, pe 15 februarie, înălțătoare[48].

În ajun, în ziua de 14 februarie, în aula Senatului Universității de Stat a avut loc simpozionul științific ***Școlile teologice din Basarabia***. Cei prezenți au avut posibilitate să audieze prelegeri interesante și inspirate, prezentate de către ÎPS Daniel Ciobotea, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei - *Dimensiunile pastorale și misionare ale Teologiei Ortodoxe*, ÎPS Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei - *Școlile Teologice din Basarabia*, PS Casian Crăciun, episcop al Galațului și Dunării de Jos, pr. prof. dr. Viorel Ioniță, decanul Facultății de Teologie din Iași - *Studenții basarabeni în instituțiile de învățământ teologic din România*, Constantin Voicu, decanul Facultății de Teologie din Sibiu, A. Eșanu, doctor in științe istorice - *Din istoria învățământului bisericesc din Chișinău*, pr. prof., dr. Dumitru Popescu, decanul Facultății de Teologie din București - *Conferința decanilor facultăților teologice. Programele de învățământ*.

Un mesaj de profundă dragoste pentru pământeni a transmis Antonie Plămădeală, Mitropolitul românilor ortodocși din Transilvania, Crișana și Maramureș, absolventul de odinioară al Seminarului Teologic „Gavriil Bănulescu-Bodoni" din Chișinău, care între 11-19 februarie se afla la Geneva la Conferința Bisericilor Europene în calitatea sa de Președinte. Mesajul era adresat Arhiepiscopului Vladimir, decanului pr. Petru Buburuz și studenților Facultății de Teologie[49]. (*Anexa nr*. 2.)

Primii studenți înmatriculați la 1 octombrie 1991 erau din diferite localități ale republicii. (*Anexa nr*. 3.)

Între timp, protoiereul Petru Buburuz, în calitatea sa de decan, căuta să ridice Facultatea de Teologie la nivelul pe care-l atinsese în perioada interbelică, când era

considerată a doua ca importanţă în întreaga Românie, după cea de la Cernăuți. Iar acest lucru putea fi obținut prin dotarea necesară a Facultății cu cele necesare pentru a asigura calitatea predării la nivel universitar. Tocmai de acea, la 10 iulie 1992 se adresează Mitropolitului Banatului Nicolae Corneanu cu o scrisoare, în care spune: „*Cu smerenie Vă aducem la cunoştinţă, că prin hotărârea Guvernului Republicii Moldova din 25.09.1991, pe lângă Universitatea de Stat din Moldova s-a redeschis Facultatea de Teologie din Chişinău, căreia i-a fost transmisă fosta clădire a Seminarului Teologic. Edificiul inițial al Facultății de Teologie are astăzi o destinație străină scopului pentru care a fost construită, astfel încât negăsind înțelegerea autorităților, ne mulțumim cu clădirea fostului seminar, închis în anul 1945 şi redeschis pentru diferite întrebuinţări. Altarul şi Paraclisul au fost transformate în săli de sport şi dans, picturile murale - rase de pe pereți, turnurile - distruse, obiectele de cult şi clopotele dispărute.*

Mergând pe linia reconstituirii, am aflat că adevărata Catapeteasmă a Paraclisului se află într-o biserică la Timişoara şi că poate fi retrocedată cu bunăvoință, ceea ce s-a adeverit şi în timpul convorbirii mele cu înalt Prea Sfinția Voastră la Bucureşti pe data de 21.06.1992 după slujba canonizării binecredinciosului Domn Ştefan cel Mare.

Urmare celor expuse mai sus, în numele decanatului şi studenților Facultății de Teologie din Chişinău cu smerenie şi respect rugăm Înalt Prea Sfinția Voastră să binevoiți a binecuvânta retrocedarea sus amintitei Catapetesme Paraclisului Facultății, primind totodată din partea noastră cele mai alese sentimente de recunoştinţă atât faţă de clerul şi credincioşii Mitropoliei Banatului, care au păstrat cu dragoste creştinească acest odor, cât şi faţă de înalt Prea Sfinția Voastră, care binecuvântați această nobilă acțiune”[50].

Ruga decanului a fost înțeleasă şi sprijinită, încât foarte curând Catapeteasma a ajuns la Chişinău, fiind instalată acolo unde îi era locul. Ulterior ea a fost restaurată gratuit cu jertfa şi osteneala renumitei pictorițe Eleonora Romanescu.

Dar, desigur, fondarea Facultății respective nu putea avea loc dacă nu se acumulau anumite mijloace financiare, care au permis atât restaurarea încăperilor, cât şi crearea unor condiții normale pentru activitatea ulterioară. Începutul activității acesteia s-a datorat în mare parte şi susținerii financiare, ce a venit de la diferite persoane, cărora ideea de la Chişinău li s-a părut înălțătoare. Astfel, pe lângă faptul, că protoiereul Petru Buburuz a vărsat în vistieria Facultății cele 10.000 ruble, agonisite pe parcursul activității sale, în lista donatorilor în folosul Facultății de Teologie din Chişinău s-au înscris mai multe persoane:

1. Banca Socială (Aglaia Crivcianscaia) 1992 - 100.000 rub.
2. Ministerul Culturii şi Cultelor (I. Ungureanu) 1992 - 140.000 rub.
3. Biserica „Sf. Nicolae” (s. Sireț) 1992 - 200 USD
4. Preot Ioan Dură (Belgia) 1992 - 100 USD
5. Preot Traian Valdman (Italia) 1992 - 100 USD
6. Preot Ştefan Slevoacă (Buzău) 1992 - 200 USD
7. Toma Istrati (Bucureşti) 1992 - 100 USD+ 4000 lei rom.
8. Vlad Dumbavă (Bucureşti) 1992 - 1000 lei rom.
9. Arhim. Vasile Vasilache (New York) 1992 - 200 USD
10. Arhim. Roman Braga (Mănăstirea Adormirii

Maicii Domnului (SUA, Pensilvania)	1992 - 100 USD
11. Arhim. Felix Dubneac (SUA, Detroit)	1992 - 200 USD
12. Maica Stareța Gabriela (Mănăstirea Adormirii Maicii Domnului (SUA, Pensilvania)	1992 - 100 USD
13. Maica Stareță Hristofora (SUA, Transfiguration, Ohio)	1992 - 200 USD
14. Preot Nicolae Buga (București)	1992 - 1000 lei rom.
15. Mitropolitul Nestor Vornicescu (Craiova)	1993 - 100.000 lei rom.
16. Padre Dolini (Italia)	1993 - 100.000 lire ital.
17. Preot Veaceslav Șpac	1993 - 200.000 rub.

Desigur, pentru a putea funcționa în cadru legal, administrațiile Facultății de Teologie și a Universității de Stat din Moldova au elaborat și aprobat statutul acesteia, care denotă seriozitatea de care au dat dovadă întemeietorii ei. (*Anexa nr. 4.*)

Interesele Rusiei și drama Facultății.

Raportul de 50:50 în acoperirea cheltuielilor, stabilit odată cu înființarea Facultății, a fost respectat întocmai de guvern. Ba chiar administrația Universității de Stat acoperea aproape toate cheltuielile Facultății, deoarece Mitropolia Moldovei s-a eschivat de la onorarea obligațiunilor. Căci, deși ea își luase angajamentul să susțină financiar Facultatea la momentul când promovase înființarea ei, în realitate s-a detașat de această promisiune, lăsând corpul didactic să se descurce singur. O asemenea schimbare de atitudine, presupunem, se explică prin impactul, ce l-a avut politica instructivă și educațională, promovată de decanatul Facultății, fiind, posibil, o reacție a guvernanților de atunci (președinte al Republicii Moldova – Mircea Snegur, prim-ministru – Andrei Sangheli) la ataşamentul prot. P. Buburuz și a corpului didactic față de valorile spirituale, promovate de Biserica Ortodoxă Română, spre care aceștea tindeau tot mai mult.

Administrația Facultății încerca să se descurce cu propriile mijloace, dar fără sprijinul Mitropoliei, care urma să acopere 50 % din cheltuieli, nu-i prea reușea acest lucru. Decanul Facultății încearcă, prin anumite acțiuni, să „repare" imaginea Mitropoliei Moldovei și a întâistătătorului ei, Vladimir, în fața colectivului pedagogic și a studenților. În acest scop apelează la ajutorul diferitor structuri în speranța că astfel ar putea atenua impresia neplăcută, provocată de indiferența sau, poate, chiar intenția administrației bisericești locale de a îngenunchea decanatul Facultății.

Situația respectivă reiese și din conținutul unei scrisori, expediate de prot. Petru Buburuz în adresa unei bănci comerciale din Moldova, prin care solicita sprijinul acesteia. (*Anexa nr. 5.*)

Probabil, o asemenea atitudine disprețuitoare din partea Mitropoliei Moldovei față de Facultatea de Teologie se explică prin câțiva factori. Prot. Petru Buburuz, în calitatea sa de decan, a stabilit programele de studii, luând ca model învățământul similar din România, axându-le, de fapt, pe aspectul și tendințele istoriei naționale, făcând abstracție de politica promovată de Sinodul Bisericii Ruse. Un alt factor, care l-a nemulțumit pe vlădica

Vladimir - la Chișinău s-a intensificat mișcarea pentru revenirea la Biserica neamului, biserică ce activase în spațiul dintre Prut și Nistru până la 1944. Căci ideea ce încolțise în inimile mai multor băștinași la 1991, odată cu despărțirea de U.R.S.S., și care n-au uitat de tragediile prin care a trecut poporul din Basarabia după ce a nimerit în „brațele" rușilor, era sprijinită de tot mai multă lume, inclusiv de colaboratorii Facultății de Teologie din cadrul Universității de Stat din Moldova. Iar ca urmare, la 19 decembrie 1992 are loc reactivarea Mitropoliei Basarabiei. Evenimentul s-a produs prin hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

Evident, o atare acțiune, nesancționată de conducerea Republicii Moldova, constituită la acel moment din foști înalți demnitari ai partidului comunist, obișnuiți că orice mișcare urmează să se facă doar cu consimțământul și binecuvântarea autorităților, nu a fost pe placul multora. Mircea Snegur, președintele Republicii Moldova, la 24 decembrie a ținut în Parlament o cuvântare în care a condamnat actul reactivării Mitropoliei Basarabiei. Cuvântarea, mediatizată pe larg cu titlul ***Poporul trebuie întrebat și ascultat***, de fapt „*duhnea de departe a cinism și mimare a angajării, atât de caracteristice propagandei comuniste, care avea obișnuința să nu întreprindă nici o acțiune, oricât de antipopulară, care să nu fi fost prezentată din timp ca sincera dorință de a face pe plac iubitului popor*", după cum au constatat oamenii de bună credință[51]. Se pare că poziția lui Snegur în chestiunea Mitropoliei Basarabiei nu avea altă explicație *„decât aceea care convenea de minune conducerii Bisericii Ruse, întrucât aceasta se considera (era și crezul tradiționaliștilor prosovietici și proruși de la Chișinău) stăpână peste credincioșii și locașurile de cult din ținut. Cam pe atunci, mitropolitul Kiril, unul din stâlpii Patriarhiei moscovite, declara franc: „Moldova este parte a Patriarhiei Ruse"*[52].

Deși se recunoștea că prin înființarea Facultății de Teologie din Chișinău s-a făcut un lucru mare și bun, folositor pentru populația Basarabiei, astfel săpându-se un izvor de apă vie a culturii religioase și naționale, prin acest mod asigurându-se accesul la informația veridică, în primul rând preoții putând cerceta acest izvor pentru a-și stinge setea și a se întări în sentimentele naționale de dragoste față de neam, de literatura și cultura românească. Dar acest lucru nu convenea acelora care continuau să privească spre Kremlin, considerând că „lumina vine de la Răsărit". Căci autoritățile de la Chișinău, care continuau să se orienteze spre Moscova, nu puteau accepta schimbarea opticii clerului din Republica Moldova, chiar dacă în cazul dat era vorba de un cerc restrâns de persoane, cu concepții naționale și dornici de a se vedea în veșmântul tradițional al românismului.

„Handicapul acestora constă în faptul că poziția lor ireconciliantă și, cum am spus, tradițional prorusă față de relația dintre cele două mitropolii din ținut nu poate avea justificare nici sub aspectul intereselor naționale ale românilor basarabeni și nici din imperativul respectării uneia dintre libertățile fundamentale ale omului, de altfel formulată limpede în chiar Constituția Republicii Moldova, pe care conducerea acestei țări este prima care are datoria să o respecte"[53].

Văzând atitudinea ostilă a guvernanților față de Facultatea de Teologie, prot. Petru Buburuz se încumetă să ceară sprijinul Episcopului de Bălți Petru Păduraru, care, între timp, fusese recunoscut ca locțiitor de Mitropolit al Basarabiei. În acest

scop expediază la 24 decembrie 1992 o rugăminte, prin care solicită luarea Facultăţii sub oblăduirea sa. (*Anexa nr. 6.*)

Şi atunci Mitropolia Autonomă a Basarabiei (Stil vechi), parte componentă a Mitropoliei Române, la 3 februarie 1993 adoptă decizia nr. 24, în care stipulează: „*Cunoscut fiind faptul că Facultatea de Teologie Ortodoxă din Chişinău a fost înfiinţată in anul 1926 ca Facultate a Mitropoliei Basarabiei si a funcţionat până în anul 1944, excepţie făcând doar primul an de ocupaţie sovietică (1940-1941), când activitatea ei a fost întreruptă brutal, iar la 28 septembrie 1991 a fost reînfiinţată din iniţiativa şi prin strădania părintelui Petru Buburuz, magistru în teologie;*

Luând în consideraţie că structurile Patriarhiei Moscovei şi-au abandonat obligaţia de a finanţa 50 % din activitatea Facultăţii;

Având în vedere că Patriarhia Română a acordat permanent şi acorda sprijin si ajutor concret Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Chişinău .

Fiind profund îngrijoraţi de tulburările care au fost provocate premeditat şi dirijate de reprezentanţii Patriarhiei Moscovei în Republica Moldova, precum si de antiromânismul fanatic stimulat şi promovat metodic în rândurile studenţimii,

D E C I D E M :

1) *Mitropolia Autonomă a Basarabiei reia sub oblăduirea sa părinteasca Facultatea de Teologie din Chişinău, înfiinţata în 1926*;

2) *A reconfirma pe părintele profesor Petru Buburuz, magistru în teologie, în funcţia de decan al Facultăţii*;

3) *A acorda Facultăţii de Teologie din Chişinău un ajutor financiar iniţial în valoare de 3.000 dolari americani în scopul dotării Facultăţii cu mijloace tehnice de ultima oră*;

4) *A solicita ajutorul Mitropoliei Autonome pentru Europa Centrală şi Occidentală, Arhiepiscopiei Române de la Paris, Arhiepiscopiei Române de la Berlin si a Arhiepiscopiei Autonome din S.U.A. si Canada de sub oblăduirea Patriarhiei Române ajutor financiar şi material, pentru mai buna organizare a Facultăţii de Teologie din Chişinău*;

5) *A institui doua burse de merit* ***Gala Galaction*** *în amintirea marelui profesor al Facultăţii din Chişinău, valoarea lor fiind în mărime de 3 (trei) burse obişnuite si se vor acorda din fondurile Mitropoliei Basarabiei celor mai buni studenţi din Facultate*;

6) *A interveni pe lângă Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pentru organizarea unei colete de carte teologică şi obiecte de cult, care vor fi transmise Facultăţii de Teologie din Chişinău*;

7) *A organiza în perioada vacanţei de vară pentru un număr de 30 de studenţi de la această Facultate cursuri de perfecţionare în Grecia, Franţa si România*;

8) *În toate bisericile Sfintei noastre Mitropolii se vor oficia slujbe şi rugăciuni pentru îmblânzirea spiritelor recalcitrante si instaurarea toleranţei de pace între fraţi*"[54].

Acest gest al Mitropoliei Basarabiei a nemulţumit pe acei, care continuau să se orienteze spre Moscova, urmărind reacţia Patriarhiei Ruse. Cu toate presiunile ce se făceau asupra administraţiei Facultăţii, ea îşi continua linia pe care o luase – încadrarea

învățământului spiritual în normele religioase românești, nu doar apropiate intereselor basarabene, ci ca parte componentă, prin implementarea canoanelor tradiționale ale Bisericii Române.

Forțe dubioase au pus la cale un complot contra Facultății, urmărindu-se anumite scopuri.

După reactivarea Mitropoliei Basarabiei, un grup de studenți, influențați de relatările antiromânești ale conducerii de la Chișinău, instigați și de Mitropolia Moldovei, au înaintat un memoriu președintelui republicii Mircea Snegur și Mitropolitului Vladimir, în care declarau franc: „*Nu dorim să fim cu prot. Petru Buburuz, deoarece el ne va duce în România, ci vrem să fim cu Mircea Snegur și ÎPS Mitropolitul Vladimir*"[55].

Conflictul lua proporții, iar o parte din studenți nu mai frecventau lecțiile. Ba chiar s-au înregistrat conflicte între cele două tabere studențești cu orientare ideologică diferită – pro-Moscova și pro-București. Cei susținuți de Mitropolia Moldovei, văzând că li se permite orice, au trecut la atacuri directe, încercând – prin frică și teroare – să impună și restul studenților să adere la mișcarea lor.

Administrația Universității de Stat încearcă să liniștească spiritele. Se creează o comisie, ce monitorizează situația. Prot. P. Buburuz, continuându-și opera începută, prezintă la 17 mai 1993 Senatului Extraordinar al Universității de Stat din Moldova un raport, în care menționează toate circumstanțele, ce au provocat complotul contra Facultății. (*Anexa nr.* 7.) Evident, analizând probele prezentate, Senatul Universității de Stat din Moldova și-a expus poziția în cazul dat:

„*Luând în discuție informația decanului Facultății de Teologie prot. P. Buburuz „Cu privire la situația creată la Facultatea Teologie", Senatul Universității decide:*

1. *A interveni la Ministerul Științei și Învățământului, Ministerul Culturii și Cultelor cu propunerea de a accepta subordonarea Facultății de Teologie completamente Universității de Stat din Moldova cu toate consecințele respective.*

2. *A permite decanului Facultății (P. Buburuz) să transfere în anul următor de studii disciplinele, care nu s-au îndeplinit conform planului de studii (limba greacă, limba ebraică, limba slavă veche, Noul Testament, Istoria Românilor), din motivul lipsei cadrelor didactice.*

3. *A obliga decanul Facultății să evalueze randamentul de studii în sesiunea de vară numai în formă scrisă, organizată de comisia Senatului.*

4. *Conform Regulamentului „Cu privire la susținerea sesiunii de examinare" de a nu admite la sesiunea de vară studenții, care n-au îndeplinit planul de învățământ pentru semestrele II și IV ale anului 1992/93.*

5. *A ruga Ministerul Științei și Învățământului de a permite remunerarea lucrătorilor Facultății începând cu luna martie anul curent*".

Însă situația la Facultatea de Teologie nu se ameliorează, urmează proteste, mitinguri, lupta între tabere. S-au făcut mai multe declarații. (*Anexa nr.* 8.)

În luna iulie 1993 rectorul-interimar al Universității de Stat din Moldova prof. P. Chetruș, alarmat de cele ce se-ntâmplă la Facultatea de Teologie, și depoziția

administrației Mitropolitulkui Chișinăului și al Moldovei Vladimir se adresează vice-prim-ministrului M. Coșcodan, semnalându-i implicarea unor persoane în procesul didactic. (*Anexa nr*. 9.) Rectorul-interimar al Universității de Stat din Moldova, profesorul universitar P. Chetruș propunea și soluția pentru ieșire din criză – încadrarea Facultății de Teologie în Universitatea de Stat din Moldova[56].

Desigur, acest document oficial nu scoate la iveală toate aspectele afacerii, ce stătea în spatele tulburărilor instigate între studenți de către clericii Mitropoliei Moldovei. Dar este destul de grăitoare chiar și presupunerea că „*Mitropolia Chișinăului și a Moldovei pretinde la localul Facultății de Teologie*" pentru a „*transforma localul și teritoriul actualei Facultăți de Teologie intr-un centru foarte activ de comerț și afaceri*", expusă de un înalt demnitar al statului, precum era prof. P. Chetruș, care a intuit interesul manifestat de către structurile promoscovite. Dar, probabil, acest aspect era doar vârful aisbergului, lăsat la suprafață, pe când atât mitropolitul Vladimir, cât mai ales administrația de la Moscova, precum și cea din Chișinău, aveau alte interese – ele nu se puteau împăca cu faptul că Facultatea, care se dorea să fie exponentul culturii rusești în Moldova, o citadelă a intereselor Moscovei la Chișinău, în realitate se orienta spre cultura religioasă autohtonă. Altfel nu poate fi interpretată hotărârea nr. 630 **Cu privire la reorganizarea Facultății de Teologie în Academia Teologică din Moldova,** adoptată, în pofida propunerii Universității de Stat, și încă în regim de urgență (!) - la 11 octombrie 1993 de către guvernul A. Sangheli, și care reflectă destul de clar interesele promovate:

„Luând în considerație ***solicitările Eparhiei Chișinăului și a Moldovei*** (Subl. aut.), enoriașilor și mirenilor din diferite localități ale republicii, Guvernul Republicii Moldova

Hotărăște:

l. A reorganiza, cu începere de la 15 octombrie a.c. Facultatea de Teologie a Universității de Stat din Chișinău în Academia Teologică din Moldova, subordonând-o Eparhiei Chișinăului și Moldovei.

2. Universitatea de Stat din Moldova până la începutul anului de studii 1994-1995 să pună la dispoziția Academiei Teologice edificiile pe care le deține în prezent și să transmită fondurile de salarizare și burse, prevăzute pentru Facultatea de Teologie.

3. Eparhiei Chișinăului și Moldovei i se recomandă să elaboreze și să aprobe în modul stabilit Statutul Academiei Teologice, să prezinte organelor de stat informația respectivă privind activitatea instituției nominalizate.

4. Se abrogă Hotărârea Guvernului Republicii Moldova din 25 septembrie 1991 nr. 538 „Cu privire la reînființarea Facultății de Teologie din Chișinău".

Prim-ministru al Republicii Moldova
Andrei Sangheli[57]

Desigur, în atare situație Universității de Stat din Moldova nu-i rămânea decât să execute hotărârea guvernului, chiar dacă nu era de acord cu supozițiile acesteia, ceea ce și face la 18 octombrie 1993 prin ordinul nr. 74, punând la dispoziția Academiei

Teologice din Moldova pe bază de contract edificiile, pe care le deținea Facultatea de Teologie, utilajul, materialele necesare pentru continuarea procesului de instruire (săli de curs, cabinete, Paraclisul, inclusiv cota respectivă în căminele studențești etc.), asigurând până la 1 ianuarie 1994 din contul alocațiilor financiare, eliberate Universității pe anul 1993, salarizarea lectorilor catedrelor universitare, care au în normele didactice ore pentru ținerea cursurilor, seminariilor la Facultatea de Teologie.

Mulți studenți ai Facultății de Teologie n-au dorit să-și continue studiile în nou-născuta Academie Teologică cu program instructiv de tip rusesc. De aceea prim-viceministrul științei și învățământului V. Volcinschi, care înțelegea doleanțele acestor tineri și ținea cu tot dinadinsul să-i sprijine, se adresează la 28.10.93 către Ministerul Învățământului din România cu scrisoarea nr. 06/889 prin care solicită următoarele: „*În urma desființării Facultății de Teologie de la Universitatea de Stat din Moldova și înființarea în baza ei a Academiei Duhovnicești o parte din foștii studenți și-au exprimat dorința de a-și continua studiile la una din instituțiile de învățământ superior din România.*

Vă rugam, dacă este posibil, a ne oferi 36 locuri la Facultatea de Teologie conform tabelului nominal : anul I – 14 locuri, anul 2 – 11 locuri, și anul 3 – 11 locuri".

Partea română a reacționat prompt - toți studenții de la fosta Facultate Teologică din Chișinău, care au dorit să-și continue studiile sub egida Mitropoliei Române, au fost înmatriculați și asigurați cu cămine și burse din contul statului vecin.

Lucru paradoxal: guvernul A. Sangheli s-a grăbit să lichideze Facultatea de Teologie din Chișinău și să dea „lumină verde" Academiei Teologice, dar iată Biserica Rusă, sub oblăduirea căreia noua instituție „a trecut" cu ajutorul guvernanților noștri, nu s-a grăbit să-și deschidă brațele. Doar peste 4 ani, la 25 iunie 1997, Sinodul Bisericii Ruse declară prompt: *Decidem transformarea Facultății de Teologie de pe lângă Universitatea de Stat din Chișinău în Academie Spirituală cu* **condiția adaptării regimului de primire a candidaților la studii la normele, existente în academiile Bisericii Pravoslavnice Ruse**[58]. (Subl. aut.) Rector al noii instituții de învățământ a devenit… Mitropolitul Moldovei și al întregii Moldove Vladimir. Textul respectivului document este prezentat în anexa nr. 10.

Astfel s-a încheiat etapa a doua a istoriei Facultății de Teologie din Chișinău. Constatăm, că atât în prima fază de existență a acesteia (1926-1944), cât și în cea de a doua (1992-1993) soarta Facultății a fost pecetluită de către acțiunile autorităților de la Moscova, care n-au putut accepta ca la Chișinău să existe o instituție religioasă, ce să nu i se subordoneze.

Oricum, Facultatea de Teologie din Chișinău a cunoscut o renaștere în anii 1991-1993. Datorită inițiativei manifestate, ctitorul ei – protoiereul Petru Buburuz, magistru în teologie, având și sprijinul Universității de Stat din Moldova, a forurilor administrative de atunci, a obținut ca guvernul Republicii Moldova să accepte înființarea unei facultăți de teologie.

Activitatea instituției s-a desfășurat în limba română, studenții s-au rugat în același paraclis, iar biblioteca Facultății a recuperat multe dintre publicațiile teologice interbelice. A fost o inițiativă de mare înălțare duhovnicească, antrenând mulțime

de tineri, care s-au înscris în prima instituție universitară ortodoxă după declararea Independenței Republicii Moldova, proclamarea limbii române ca limbă de stat și adoptarea alfabetului latin.

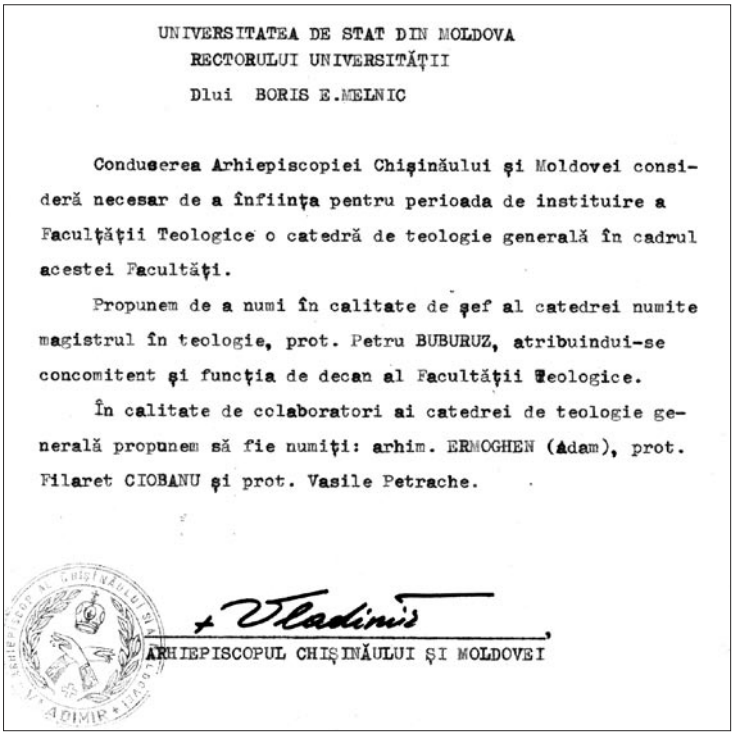
Se știe că comunismul rus a pervertit sufletele, a deformat caractere, a întors pe dos istoria. Și în cele întâmplate cu Facultatea Universitară de Teologie, deschisă la insistența prot. Petru Buburuz, vor fi rațiuni care, deocamdată, rămân necunoscute informației și înțelegerii noastre, dar care orientează Biserica basarabeană spre Moscova.

Firește, profesorii nu erau atât de tineri ca să nu știe cum trece grapa vremii peste ogoarele iluziei omenești. Și vremea a venit cu precizările și cu corectările ei. Suntem azi mai bogați în experiență și mai precauți în biruințele noastre. Pe lângă cunoscutele și universalele neajunsuri de care suferă societatea și instituțiile noastre, noua Facultate Teologică din Chișinău a avut de îndurat neajunsuri speciale, puțin văzute din depărtare. Dar ea a pus piatra de temelie la redresarea vieții spirituale și a educației teologice în Basarabia, a promovat spiritul cultural românesc.

ANEXE

***Anexa nr.* 1**.

Scrisoarea nr. 239 din 2 octombrie 1991, semnată de Arhiepiscopul Chișinăului și Moldovei, expediată rectorului Universității de Stat din Moldova B. Melnic, și **extrasul din Jurnalul nr. 111 al Sfântului Sinod al Bisericii Ruse**. (*Din arhiva personală a prot. P. Buburuz*).



UNIVERSITATEA DE STAT DIN MOLDOVA
RECTORULUI UNIVERSITĂȚII
Dlui BORIS E.MELNIC

Conducerea Arhiepiscopiei Chișinăului și Moldovei consideră necesar de a înființa pentru perioada de instituire a Facultății Teologice o catedră de teologie generală în cadrul acestei Facultăți.

Propunem de a numi în calitate de șef al catedrei numite magistrul în teologie, prot. Petru BUBURUZ, atribuindui-se concomitent și funcția de decan al Facultății Teologice.

În calitate de colaboratori ai catedrei de teologie generală propunem să fie numiți: arhim. ERMOGHEN (Adam), prot. Filaret CIOBANU și prot. Vasile Petrache.

+ Vladimir
ARHIEPISCOPUL CHIȘINĂULUI ȘI MOLDOVEI

Выписка из журнала № 111 Заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 22 октября 1991 года

В Заседании Священного Синода под председательством Патриарха

СЛУШАЛИ:

Рапорт Архиепископа Кишиневского и Молдавского Владимира о возобновлении деятельности Богословского факультета в Кишиневе при Молдавском Государственном университете и о назначении декана факультета и заведующего кафедрой общего богословия.

ПОСТАНОВИЛИ:

1. Благословить возобновление деятельности Богословского факультета в Кишиневе при Молдавском Государственном университете.

2. Утвердить назначение декана факультета и заведующего кафедрой общего богословия клирика Кишиневской Епархии протоиерея БУБУРУЗ Петра Дмитриевича.

Variantă tradusă:

Extras din Jurnalul nr. 111 al Şedinţei Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse din 22 octombrie 1991

În şedinţa Sfântului Sinod sub preşedinţia Patriarhului s-au discutat:

Raportul Arhiepiscopului Chişinăului şi Moldovei Vladimir cu privire la reînfiinţarea Facultăţii de Teologie la Chişinău pe lângă Universitatea de Stat şi numirea decanului Facultăţii şi a şefului Catedrei Religie generală.

S-a decis:

1. A accepta reînfiinţarea Facultăţii de Teologie la Chişinău pe lângă Universitatea de Stat.

2. A aproba numirea în calitate de decan al Facultăţii şi şef al Catedrei Religie generală a protoiereului BUBURUZ Petru Dmitrievici.

Anexa nr. 2.

Mesajul dr. Antonie Plămădeală, Arhiepiscop al Sibiului şi Mitropolit al Transilvaniei *Întoarcere în noi înşine,* din 9 februarie 1992, fragment. (*Din arhiva personală a prof. P. Buburuz*).

Înalt Preasfinţitului Arhiepiscop
Valdimir al Chişinăului şi Moldovei,
Prea Cucernicului Părinte, decan
Pr. Petru Buburuz

Dr. Antonie Plămădeală
+ Antonie
Mitropolitul românilor ortodocşi
din
Transilvania, Crişana şi Maramureş

Vă mulţumesc din inimă pentru invitaţia de a participa la sfinţirea altarului capelei reînfiinţatei Facultăţi de Teologie din Chişinău. E aceeaşi care a fost capela tinereţii şi a rugăciunilor mele, în anii în care am fost elev la Seminarul Teologic „Mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni" din Chişinău. Aţi obţinut pentru noua Facultate de Teologie, acum, localul fostului Seminar. Pentru fostul Seminar e un pas înainte, şi vă felicit din inimă că aţi reuşit să-l obţineţi, şi le adresez cu

emoție și recunoștință mulțumiri tuturor celor care au facilitat înființarea Facultății și restituirea clădirii Seminarului pentru aceasta.

Facultatea de Teologie din Chișinău, prin faptul că va funcționa în localul Seminarului, va trebui să continue atât tradițiile Seminarului Teologic, cât și ale Facultății de Teologie de altă dată din iubitul nostru oraș. Marii profesori ai ambelor școli teologice trebuie să fie readuși în conștiința generațiilor tinere și, odată cu amintirea lor, să fie reluată și soliditatea culturii teologice și a culturii în genere, pe care au promovat-o ei.

Temându-mă să nu uit sau să nu omit pe cineva, ar trebui să nu pronunț nici un nume. Dar nu se poate. Pe Gala Galaction la Chișinău l-am ascultat pentru întâia oară și, numai după aceea mi-a fost profesor la București. De Serghei Bejan nici un fost elev sau student - căci era director la Seminar și profesor la Facultate - nu-și poate aminti fără emoție. Un excelent pedagog. Aici l-am avut director ani de zile, și înainte, și în timpul războiului, până când a luat și el drumul bejeniei, - parcă fatal îl chema Bejan! - odată cu mulți, cu cei mai mulți dintre noi, împinși din urmă, de mașina de război a comunismului ateu din Răsărit, care urma să ne ocupe încă o dată pământurile, casele, visele, să ne taie legăturile cu strămoșii și cu soarele nostru, cu neamurile rămase sub ocupație, încercând să împingă peste Prut, odată cu noi, și pe Dumnezeu. Ba au venit după aceea, sub forme diferite, și peste Prut, împrăștiind răul ca pe o pecingine peste tot Răsăritul și Centrul Europei. Dar despre acestea s-ar mai putea încă scrie și spune multe.

Și cum să nu-l amintesc totuși și pe părintele Dimitrie Luca, despre care târziu de tot am aflat noi, basarabenii, și n-am crezut niciodată că, de fapt, era regățean - cum se zicea atunci - într-atât era de basarabean ca noi toți. Român! Trăiește și azi, ajuns la o vârstă venerabilă, în București.

Și acum intru în ezitări și dileme. Am amintit totuși câțiva oameni dintre aceea care ne-au educat aici, ca al doilea rând de adevărați părinți. Cum să nu-i amintesc și pe ceilalți? Dar m-aș lungi prea mult și-mi dau seama că alunecarea mea într-un sentimentalism nostalgic, pentru mine firesc, pentru Dvs. ar putea părea depășit, dacă nu chiar desuet, fiindcă el aparține istoriei generației mele. Probabil că Dvs. vă vorbește mai puțin. Așa este. Dar străduiți-vă o clipă să nu fie așa. Unele din aceste nume - pentru mine toate - trebuie să ajungă neapărat la cunoștința și în conștiințele Dvs.

Nu se poate trăi fără istorie. Istoria ne spune cine am fost, cine suntem, cine trebuie sa fim acum și în vecii vecilor.

Nimeni nu se poate rupe de tradițiile neamului său, nepedepsit. Iar în tradiții, alături de obiceiuri, locuri și evenimente, intră și oameni care trăiesc în noi, care n-au murit niciodată de tot și care, vor să vorbească prin noi.

Tinerii studenți trebuie deci să se întoarcă neapărat în istoria înaintaşilor. Eu l-am avut aici profesor pe Victor Mateevici, fratele lui Alexe Mateevici. Prin el era prezentă între noi, neadormită, „Limba noastră". Era și titlul revistei noastre, a elevilor, și imnul Seminarului pe muzica diaconului Alexandru Cristea. L-am avut profesor pe Pantelimon Erhan, primul președinte al Consiliului directorilor, al Consiliului de Miniștri al Moldovei independente din 1917. Era profesor de geografie, dar făceam cu el „Istoria unirii". Câțiva dintre profesorii noștri erau foști deputați în Sfatul Țării. Și ce ne mai mândream cu faptul că aproape toți cei mari din 1917-1918 fuseseră elevi al Seminarului nostru! Pantelimon Halippa, Ion Inculeț, Ion Pelivan, Pantelimon Erhan, Mitropolitul Gurie Grosu cu strămoșii din Stolnicenii mei de pe Cogâlnic. Alexandru Plămădeală, cel care l-a sculptat pe Ștefan cea Mare și bustul prietenului și colegului său Alexe Mateevici, a absolvit și el Seminarul din Chișinău. Și câți alții pe care timpul ne împiedică să-i amintim!.."

***Anexa nr.* 3**.

Extras din **Lista studenților de la Facultatea de Teologie** (Arhiva Universității de Stat din Moldova).

Lista primilor studenți ai Facultății de Teologie din Chișinău (a. 1992): Avornic Maria Andrei, Bonari Oleg Alexandru, Balamatiuc Marin Mihai, Bejan Elena Mihai, Constantinovici Serghei Andrei, Constantinovici Igori Andrei, Căldare Zinaida Alexandru, Garpineanu Alexei Sofron, Garpineanu Dumitru Sofron, Ciubatâi Lilian Vasile, Ceresău Victor Constantin, Drăguță Pavel Mihai, Grigoriță Ion Grigore, Grigoriță Liubovi Serghei, Gâncu Andrei Mihai, Gojan Patricia Petru, Iațco Veaceslav Mihai, Lupaşco Iurii Ion, Lasovici Radu Ion, Lebedenco Nicolae Nicolae, Mazur Angela Grigore, Mahu Svetlana Gheorghe, Mămăliga Igor Nicolae.

***Anexa nr.* 4**.

Statutul Facultății de Teologie de pe lângă Universitatea de Stat din Moldova, aprobat de Consiliul Eparhial şi de Senatul Universității de Stat din Moldova din 25 decembrie 1991, semnat de preşedintele Senatului universitar B. Melnic şi de Vladimir, Arhiepiscopul Chişinăului şi al Moldovei. (Din arhiva personală a prot. P. Buburuz).

Statutul Facultății de Teologie de pe lângă Universitatea de Stat din Moldova

I. Principii de bază

1. Facultatea de Teologie din Chişinău, reînființată în baza hotărârii Guvernului Republicii Moldova nr. 538 din 25 septembrie 1991, constituie o subdiviziune a Universității de Stat din Moldova, ea activează sub conducerea rectorului şi a Senatului Universității în corespundere cu legislația de stat în vigoare şi prezentul Statut.

2. Facultatea de Teologie pregăteşte slujitori bisericeşti, specialişti teologi, cadre didactice pentru educarea moral-religioasă în şcolile de stat. Absolvenților facultății li se înmânează diploma respectivă.

3. Facultatea de Teologie are sărbătoarea anuală proprie - hramul Paraclisului Facultății în cinstea Întâmpinării Domnului (2/15 februarie).

4. Facultatea funcționează cu cămin şi cantină proprii.

II. Organizarea procesului de instruire

1. Procesul de instruire se efectuează conform planului de studii pentru Facultățile de Teologie Ortodoxă, confirmat de către Senatul Universității. Studiile se desfăşoară în limba română.

2. Anul de studii la secția de zi se împarte in două semestre, fiecare dintre ele se încheie cu o sesiune. Cursurile şi seminarele se țin conform orarului pentru semestrul respectiv, întocmit de decanat şi aprobat de prorectorul pentru studii.

3. Personalul didactic al Facultății de Teologie este alcătuit din profesori, conferențiari, lectori şi lectori asistenți, care vor fi atât clerici, cât şi mireni.

4. Retribuirea şi alte drepturi materiale ale personalului didactic al Facultății de Teologie se stabileşte după criteriile din învățământul superior de stat.

5. Instruirea postuniversitară şi pregătirea personalului ştiințifico-pedagogic în cadrul Facultății de Teologie se înfăptuieşte conform normelor universitare.

III. Conducerea Facultății

1. Facultatea de Teologie este condusă de decan, ales în conformitate cu actele normative în vigoare.

2. Decanul înfăptuiește conducerea generală a Facultății și o reprezintă în fața Rectoratului conform statutului universitar.

Decanul exercită controlul periodic la orele de curs, seminare și alte activități ale Facultății, privind pregătirea studenților și doctoranzilor, aplicarea programelor analitice și activitatea de cercetare științifică.

3. Prodecanul este responsabil de organizarea activității didactico-metodice și științifice a Facultății, de întocmirea, revizuirea și aplicarea programelor analitice la cursurile de licență și doctorat, precum și de programele cursurilor de îndrumare misionară și pastorală, organizate în cadrul Facultății de Teologie, ține locul decanului ori de câte ori acesta lipsește.

4. Decanul va primi o îndemnizație lunară pentru conducere în conformitate cu prevederile din învățământul superior de stat.

5. La îndeplinirea atribuțiilor sale decanul este ajutat de prodecan și consultat de secția de studii, de Consiliul științific al Facultății și Comisia de disciplină, de personalul educativ și de ordine (spirituali), de personalul administrativ și de serviciu, de Comisia pentru menaj.

6. Consiliul științific al Facultății este format din președinte - decanul, prodecanul și câte un profesor titular de la cele patru secții (biblică, istorică, sistematică și practică). Consiliul științific avizează subiectele și planurile tezelor de doctorat în teologie, norma științifică a cadrelor didactice și se ocupă de perfecționarea pregătirii cadrelor didactice din învățământul teologic, perfecționarea planurilor de studii, programelor, atestarea profesorilor.

7. Abaterile săvârșite de personalul administrativ, tehnic și de menaj se cercetează și se sancționează de către Comisia de disciplină sub președinția prodecanului.

Propunerile Comisiei de disciplină sunt transmise spre aprobare decanului Facultății.

8. Personalul educativ și de ordine este alcătuit din doi spirituali, cu studii superioare și cu însușiri pentru formarea și educarea duhovnicească a studenților. Ei vor asigura programul slujbelor de la Paraclisul Facultății și sunt răspunzători de educația duhovnicească și disciplina studenților Facultății. Primul spiritual este gestionarul Paraclisului Facultății, răspunde de întregul inventar al acestuia și se îngrijește de cele necesare serviciilor divine.

9. Paraclisul, căminul și cantina sunt conduse de primul spiritual al Facultății și de către șeful compartimentului economico-gospodăresc, care se îngrijește și de buna gospodărire a Paraclisului, sub conducerea și îndrumarea decanului. Paraclisul prezintă o unitate separată cu cont propriu.

IV. Înmatricularea

1. La examenele de admitere se pot înscrie absolvenți ai seminarelor teologice, cât și absolvenți ai școlilor de cultură generală, ai liceelor și gimnaziilor. Candidații la examenul de admitere trebuie să fie de religie creștină ortodoxă și sunt înmatriculați după verificarea profilului lor moral și a vocației de preot.

2. Cererea de înscriere la examenul de admitere se adresează rectorului Universității și se prezintă la secretariatul comisiei de admitere însoțita de următoarele acte:

- diploma de seminar sau de bacalaureat (original);
- certificatul de naștere (original și copie);

- certificatul de botez;
- certificatul de cununie (pentru cei căsătoriți);
- autobiografia (2 exemplare);
- recomandarea preotului;
- fişa medicală;
- 6 fotografii (3 x 4).

La cererea comisiei de admitere candidații sunt obligați să prezinte şi alte acte legale.

3. După înmatriculare studentul primeşte carnetul de student şi matricula de studii. Aceste acte sunt personale şi nu pot fi împrumutate sau înstrăinate.

În caz de retragere sau exmatriculare a studentului şi la terminarea studiilor carnetul de student şi matricula vor fi restituite la secția de cadre.

4. Pentru fiecare student se va întocmi un dosar special, în care se vor păstra actele depuse la înscrierea sa, precum şi toate actele, privind persoana sa până la terminarea studiilor sau până la un eventual transfer, exmatriculare sau retragere a studentului din Facultate.

5. Studenții sunt promovați prin dispoziția decanului în anul următor numai după susținerea tuturor examenelor şi colocviilor, prevăzute în planul de învățământ pentru anul respectiv.

Studenții sunt obligați să participe cu regularitate la toate formele de activitate prevăzute în planul de învățământ, la cursuri, seminare, întocmirea lucrărilor de seminar, practica liturgică, omiletică şi catehetică, serviciile divine, ansamblul coral ş. a., în caz contrar nu sunt admişi la sesiune.

Studenții din anul V sunt obligați să participe cu regularitate la practica liturgică, omiletica şi la cancelaria parohiala conform repartizării lor de către Facultate la parohiile din apropiere.

6. Anul universitar începe la l septembrie şi se termină în iulie, durata cursurilor fiind de la l septembrie până la 31 mai. Sesiunile sunt prevăzute pentru lunile decembrie şi iunie.

Cursurile, seminarele şi examenele nu se țin în zilele de duminică şi următoarele sărbători religioase: 29 august (11 septembrie), 8, 14 (21, 27) septembrie; 1, 14, 26 octombrie (14, 27 octombrie, 8 noiembrie), 8 şi 21 noiembrie (21 noiembrie, 4 decembrie), 6 (19) decembrie, 30 ianuarie (12 februarie), 2 (15) februarie, 25 martie (7 aprilie), 23 aprilie (6 mai), 21 mai (3 iunie), Înălțarea Domnului, Praznicul Sfintei Treimi şi 29 iunie (12 iulie), precum şi în sărbătorile legale, în prima şi ultima săptămână din Postul Mare.

Vacanța de Crăciun durează de la l ianuarie până la 20 ianuarie inclusiv, iar vacanța de Sfintele Paşti - o săptămână din prima zi de Paşti.

7. Studenții Facultății de Teologie sunt datori sa aibă o comportare corectă, plină de credință şi de demnitate creştină şi de răspundere civica atât în cadrul Facultății, cât şi în afară.

În caz de abatere de la normele de ordine şi de disciplină ale Facultății şi ale Bisericii, precum şi de la ținuta etică, civică şi academică, cerută unui student în teologie, celui vinovat i se aplică diferite sancțiuni, începând de la mustrare, neadmiterea la sesiune şi terminând cu exmatricularea definitivă.

Sancțiunile disciplinare, aplicate studenților, sunt independente de sancțiunile civile sau penale, pronunțate în instanțele judecătoreşti.

V. Examenele

1. Pe durata anului universitar ca forme de aprofundare şi verificare a cunoştinţelor studenţilor sunt lucrările de seminar, întocmirea predicilor şi a catehezelor (anii III, IV şi V), a căror susţinere are loc în paraclisul Facultăţii, precum şi alte forme de control, iar de notările acestora se va ţine cont la examene.

2. La examene au dreptul să se prezinte numai studenţii care au avut o frecvenţă regulată la cursuri, seminare şi servicii divine, au întocmit lucrările de seminar, precum şi catehezele. Înaintea fiecărei sesiuni secretariatul întocmeşte lista studenţilor, care nu pot fi admişi la examene.

La sesiunea din luna decembrie studenţii susţin examene la materia pregătită în semestrul I. Studenţii, care nu se prezintă sau nu sunt apreciaţi pozitiv la unele examene în sesiunea curentă, pot repeta numai o singură dată examenul, în termen de o lună din ziua ultimului examen din sesiune. Dacă ei nu promovează nici atunci examenul, sunt exmatriculaţi.

3. Răspunsurile studenţilor la examene sunt apreciate de examinator cu note nefracţionate de la 1 la 10. Nota minimă de promovare la fiecare disciplină este 5 (cinci). Studenţii, care nu obţin nota minimă de promovare, sunt declaraţi respinşi.

Nota generală de promovare pentru fiecare disciplină care se înscrie în foaia matricolă a studentului este media rezultată din notele, obţinute pe semestrele I şi II, în favoarea studentului.

4. Examinatorii primesc de la secretariat in ziua examenului registre cu studenţii, care sunt admişi la examene. Ei nu au dreptul de a introduce în registre alţi studenţi.

În registrele primite de la secretariat examinatorul trece notele obţinute de studenţi imediat după examinarea lor, iar în matricolă se trec numai notele de promovare.

Încheierea situaţiei de studiu a fiecărui student şi promovarea lui la anul următor se face la sfârşitul sesiunii din luna iunie.

Este declarat promovat în anul următor studentul, care a obţinut note de trecere la toate disciplinele prevăzute în planul de învăţământ pentru anul respectiv de studii. Studentul, care n-a promovat unul sau mai multe examene este declarat repetent.

Pentru studenţii din ultimul an de studii situaţia academică se încheie cu o lună înainte de data fixată pentru examenele de licenţă.

5. Studenţii care au absolvit anii I, II, III şi IV şi au întrerupt studiile pe o perioadă de maximum doi ani din motive de forţa majoră (boală, serviciu militar, etc.) pot să-şi reia studiile cu aprobarea Senatului universitar.

6. Studenţii Facultăţii de Teologie primesc bursă conform Regulamentului universitar pentru burse.

VI. Examenul de licenţă

1. Studenţii, care au promovat toate examenele celor cinci ani de studii universitare, sunt admişi la examenul de licenţă, conform regulamentului în vigoare.

Examenul de licenţă se susţine în faţa comisiei de stat. Data acestui examen se stabileşte de Consiliul Facultăţii şi este anunţată prin afişare la Facultate.

Examenul pentru obţinerea titlului de licenţiat în teologie constă din elaborarea şi susţinerea unei teze de licenţă, şi din probe orale.

2. Licenţiaţii în Teologie primesc din partea Universităţii diploma respectivă, care este

semnată de președintele comisiei și rectorul Universității.

Diplomele de licență conferă titularilor drepturile prevăzute de lege.

VII. Doctoratul în teologie

1. Pregătirea pentru obținerea titlului de doctor în teologie este organizată pe o perioadă de trei ani și se desfășoară conform programului analitic întocmit de cadrele didactice respective care îndeplinesc această pregătire. Pregătirea candidaților se face prin participarea la cursuri și seminare, îndrumări metodologice și lucrări de seminar.

2. La concursul de admitere pentru doctorat pot participa numai candidații care posedă titlul de licențiat în teologie cu calificativul „Excepțional" sau „Foarte bine" și au avut la purtare în cei cinci ani de studii la licență calificativul „Excepțional" sau „Foarte bine", cu binecuvântarea conducerii bisericești superioare.

VIII. Dispoziții speciale

1. Orice fel de înscrieri ori examene la Facultatea de Teologie și orice fel de cursuri sau seminare făcute fără respectarea prevederilor din prezentul Regulament sunt nule și nu conferă nici un drept celui în cauză.

2. Titlurile, acordate în ramura teologiei, pot fi anulate numai prin hotărârea Comisiei Superioare de Atestare a Republicii Moldova.

IX. Căminul studențesc

1. Căminul studențesc face parte integrantă din Facultate. Căminul studențesc teologic are menirea de a sprijini și a contribui la formarea educativă și duhovnicească a studenților, doctoranzilor și preoților cursanți, asigurându-le cazarea și întreținerea materială pe toată durata școlarizării.

2. Șeful compartimentului economic-gospodăresc își desfășoară activitatea sub conducerea și îndrumarea decanului, fiind ajutat de întreg personalul administrativ, tehnic și de deservire din cămin, cantină și gospodăria Facultății. El este șeful direct ai acestui personal, precum și gestionarul întregii Facultăți și al Paraclisului.

X. Planificarea și finanțarea activității Facultății

1. Facultatea își desfășoară activitatea sa conform planurilor economice și de dezvoltare socială, aprobate de comun acord cu organele superioare de conducere.

Planurile economice și de dezvoltare socială a Facultății sunt elaborate ținând seama de indicii inițiali de planificare (cifrele de control, normativele economice de lunga durată, limitele), lansate de Senatul universitar.

2. Sursele de finanțare sunt:

a) bugetul de stat;

b) donații benevole din partea bisericilor și mănăstirilor, a organizațiilor obștești, a persoanelor particulare, care se depun pe contul Paraclisului.

3. Toate mijloacele bănești, alocate sau donate Paraclisului, formează un fond unic și sunt folosite conform necesităților vitale ale Facultății.

4. Paraclisul Facultății de Teologie dispune de conturi proprii (în ruble și în valută).

5. Dările de seamă despre veniturile și cheltuielile Paraclisului Facultății vor fi date publicității.

XI. Baza juridică

1. Facultatea de Teologie ca subdiviziune universitară posedă sigiliu propriu şi denumirea corespunzătoare.

2. Sediul Facultăţii: 277014 - Chişinău, str. M. Kogălniceanu, nr. 67.

***Anexa nr.* 5**.

Solicitarea ajutorului financiar din partea agenţilor economici (*Din arhiva personală a prot. P. Buburuz*).

Către B.C.A. „Banca Socială"
În atenţia Dnei Preşedinte-adjunct
A.V. Crivcianscaia

Mult stimată Doamnă Crivcianscaia,

Facultatea de Teologie, întemeiata prin Hotărârea Guvernului Republicii Moldova în 1991, trebuia sa fie finanţata în părţi egale de Guvern şi de Eparhia (Mitropolia) Chişinăului si a Moldovei. Ultima chiar de la început nu şi-a onorat datoriile, noi fiind siliţi sa căutam sponsori.

Situaţia însa s-a agravat la începutul anului curent. De la l martie Facultatea nu a mai plătit salariul la lucrătorii săi (cancelarie, contabilitate, biblioteca, o parte din lectori preoţi).

În legătura cu cele expuse mai sus, Vă rugam respectuos sa ne acordaţi un ajutor financiar în măsura posibilităţilor pentru a salariza lucrătorii.

***Anexa nr.* 6**.

Apelul prot. P. Buburuz către Mitropolia Basarabiei (*Din arhiva personală a prot. P. Buburuz*).

Prea Sfinţiei Sale
Prea Sfântului Petru,
Episcop de Bălţi,
Locţiitor de Mitropolit al Basarabiei
De la Prot. P. Buburuz,
Decanul Facultăţii de Teologie
pe lângă Universitatea de Stat din Moldova

Cerere

Decanatul, corpul profesoral şi studenţii Facultăţii de Teologie pe lângă Universitatea de Stat din Moldova roagă Mitropolia Basarabiei să primească Facultatea sub oblăduirea sa canonică, luând-o sub ocrotirea şi întreţinerea sa.

Motive: Dorinţa de a fi în sânul Bisericii-mame, refuzul categoric al Eparhiei Chişinăului şi al Moldovei de a finanţa Facultatea, lăsând-o total în grija Statului.

Al Prea Sfinţiei Voastre
Smerit rugător
Decanul Facultăţii de Teologie
Prot. P. Buburuz

Anexa nr. 7.

Raportul prot. P. Buburuz, prezentat Senatului Extraordinar al Universității de Stat din Moldova la 17 mai 1993. *(Din arhiva personală a prot. P. Buburuz)*.

Raportul **Cu privire la situația creată la Facultatea de Teologie,**
prezentat Senatului Extraordinar al Universității de Stat din Moldova (17 mai 1993)

„Reînființarea Facultății de Teologie din Chișinău a fost un act de reparație a dreptății istorice. Suntem datori să mulțumim lui Dumnezeu pentru aceasta, dar și celor ce cu râvnă s-au ostenit la reactivarea și au susținut activitatea ei în acești 2 ani.

Spre regret, constatăm astăzi că existența Facultății de Teologie e pusă la mare încercare. Evenimentele ultimelor circa 4 luni de zile ne-o demonstrează elocvent.

Prin 1947 se discuta proiectul deschiderii Seminarului Teologic din Chișinău, se pregăteau programele, cursuri (pe care le dețin - sunt în l. rusă). Dar a început discuția - în ce limbă se va preda. Rezultatul, probabil, era programat: am rămas pentru 50 de ani fără școli duhovnicești. Ceva asemănător are loc și în zilele noastre.

Evenimentele, ce s-au desfășurat la Facultatea de Teologie cu binecuvântarea conducerii bisericești din Chișinău după 23 ianuarie 1993, sunt cunoscute. Comisia universitară, numita de Senat, în frunte cu dl profesor Ion Niculiță a cercetat situația și a prezentat Senatului darea de seamă. Mulțumim dlui profesor Ion Niculiță și membrilor Comisiei pentru eforturile depuse cu scopul de a elucida situația. Au vizitat Facultatea reprezentanții Ministerelor Științei și Învățământului (dl Volcinski) și a Culturii și Cultelor (dl Burghiu), le-au lămurit studenților situația și i-au preîntâmpinat de urmări. A fost o întâlnire și la dl Coșcodan, la ea a participat și dl Chetruș, prorectorul Universității. Dar nici un fel de argumente nu ajung la mintea studenților răzvrătiți și înrăiți.

Majoritatea lor și până astăzi nu frecventează cursurile (din 89 doar 25-26 de studenți frecventează regulat lecțiile). Timp de 2 săptămâni (28 aprilie - 8 mai 1993) reprezentanții Universității au dus evidența frecventării cursurilor, înainte de aceasta prin dispoziție pe Facultate studenții au fost preîntâmpinați că pentru 20 de lipsuri vor fi exmatriculați.

S-a creat o situație cu mai multe necunoscute:

1) Statutul Facultății încă nu e aprobat. Se lucrează.

2) Salarizarea. Aproape doi ani de zile am asigurat salariile lucrătorilor (cancelarie, contabilitate, bibliotecă, lectori, pedagogi-educatori), care primeau leafa de la Facultate, deși eparhia a dat numai 200.000 de rub. După ce s-au început neînțelegerile n-am mai putut obține ajutoare și lucrătorii Facultății nu-și primesc leafa a treia lună. În același timp studenții primesc bursa, și încă majorată, regulat. Probabil, studenții vor prelungi greva, doar bursa merge, ei pot să nu frecventeze cursurile, fac ce vor și încă li se plătește.

3) Sesiunea de vară - ce e de făcut?

4) Cadrele pentru teologie și limba lor.

Reieșind din cele expuse mai sus, pun la bunăvoința Senatului următoarele probleme și propuneri:

1) Rog Senatul să intervină la Ministerul Științei și Învățământului cu propunerea ca lucrătorii Facultății să fie trecuți în statele Universității și să li se plătească salariul cuvenit începând cu luna martie 1993. Să fie concretizate statele pentru Facultate (bibliotecară, șef de

studii, epitrop, dirijor ș.a.),

2) Reieșind din rezultatele controlului frecvenței cursurilor, să fie luate măsuri cu studenții, care n-au frecventat cursurile și să fie exmatriculați fără dreptul de restabilire acei care au pierdut legătura cu Facultatea (unii s-au aranjat la lucru, alții își fac casă). Propun ca celor vinovați sa li se oprească bursa începând cu luna mai.

3) Nu e clar cum va fi cu sesiunea de vară. Propun ca la sesiune să fie admiși acei studenți, care au frecventat lecțiile, iar ceilalți, dacă nu vor fi exmatriculați, să fie declarați repetenți până la următoarea sesiune din februarie 1994.

4) Rog Senatul să studieze problema cadrelor didactice pentru Facultate. E necesar sa apelăm la ajutorul altor Facultăți de Teologie și să invităm cadre bine pregătite pentru obiectele pur teologice sau limbi vechi.

Domnilor senatori - ne va judeca istoria".

***Anexa nr.* 8**.

Scrisori de protest, adresate administrației Universității de Stat din Moldova, Ministrului Culturii și Cultelor al Republicii Moldova, Ministrului Științei și Învățământului al Republicii Moldova (*Din arhiva personală a prot. P. Buburuz*).

Președintelui
Comisiei Universitare
D-lui Ion T. Niculiță

Declarație

Suntem profund indignați de acțiunile provocatoare, săvârșite în ultimele luni de Mitropolitul Vladimir și anturajul său, care aduc la destabilizarea ordinii sociale și dezbinare în poporul nostru. Ultima acțiune – încercarea de a-l destitui pe prot. P. Buburuz din postul de decan al Facultății de Teologie, și dezbinarea studenților este cu totul provocatoare.

Cerem încetarea imediată a acestor acțiuni barbare și ne declarăm în susținerea prot. Petru Buburuz.

Urmează 1169 semnături

PROTEST

Suntem îngrijorați de evenimentele ce au loc la Facultatea de Teologie din cadrul Universității din Chișinău, redeschisă în toamna anului 1991 prin sârguința distinsului teolog și militant pentru redeșteptarea națională în spațiul dintre Prut și Nistru, Prea Cucernicul Părinte protoiereu Petru Buburuz, magistru în teologie, actualmente decan al Facultății.

Din primele zile ale ființării Facultății, părintele Petru a desfășurat o amplă muncă de amenajare a blocului de studii H 2 și de organizare a procesului de instruire si educație, într-un răstimp scurt a rezolvat problema stringentă a manualelor, înființând o bibliotecă și completând-o cu un fond de cărți, publicații de cult, o parte din ele fiind aduse din propria-i bibliotecă. A stabilit relații cu Facultăți de Teologie din România, primind și un ajutor dezinteresat în privința cărților de cult din partea Bisericii Ortodoxe-mame din România. A organizat elaborarea programelor de învățământ pentru studierea teologiei ortodoxe, cât și a unor discipline de cultură generală. A depus multă râvnă la restaurarea Capelei Facultății, în prezent șantier de lucru.

Noi, membri ai corpului didactic de la Facultate, am avut întotdeauna sprijinul decanului în problemele legate de procesul de învățământ. A manifestat întotdeauna o atenție susținută față de succesele studenților la disciplinele noastre, şi-a dat concursul la aprovizionarea studenților cu materiale didactice în limbile străine, a frecventat cursurile practice.

Credem, că datorită priceperii şi competenței sale profesionale, părintele Petru a reuşit într-un timp relativ scurt (un an de zile) să pună pe picioare viața la Facultate, ceea ce, recunoaştem, în lipsa acută a mijloacelor băneşti, nu este un lucru uşor.

Ținem să menționăm, totodată, că părintele Petru se manifestă nu numai ca un inspirat organizator, ci şi ca un bun pedagog care conferențiază la un înalt nivel ştiințific, un neobosit cercetător (în decursul unui an de zile a publicat câteva articole cu caracter ştiințific şi a tradus din latină remarcabila operă „Tradiția apostolică a sfântului Ipolit Romanul"; vezi: ***Luminătorul***, 1992, nr. 1, p. 15-38.), un decan corect în relațiile sale cu profesorii şi studenții, un om onest şi drept care nu-şi vede vocația sa în altceva decât în a insufla ucenicilor săi ştiință de carte, iubire şi dăruire misiunii preoțeşti.

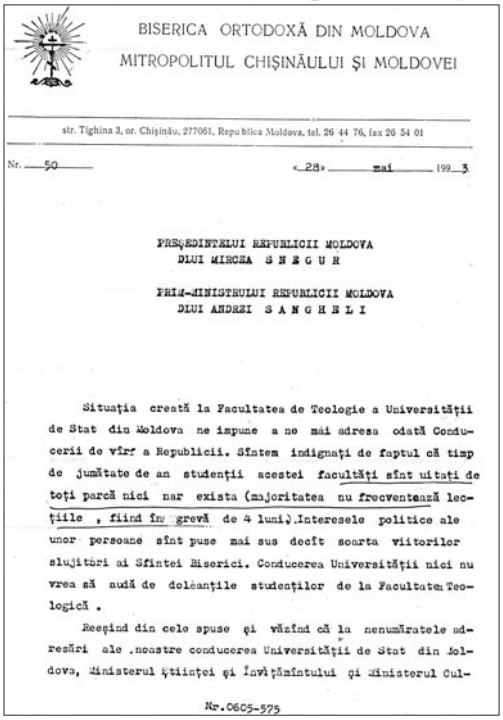
Simțim o rătăcire în inimile si cugetele unor studenți teologi, viitori slujitori ai Sfintei Biserici, care s-au lăsat prinşi în urzeala intrigilor politice, ale căror capete duc la Mitropolie şi care au scopul de a-1 demite pe protoiereul Petru Buburuz din funcția sa.

Din cele relatate mai sus, considerăm ca părintele Petru Buburuz este la ora actuală la locul său în postul de decan al Facultății de Teologie, protestăm împotriva demiterii şi cerem ferm încetarea atacurilor şi calomniilor la adresa Sfinției Sale, fapt pentru care semnăm:

(urmează 14 semnături ale cadrelor didactice de la Facultate)

Anexa nr. 9.

a) **Scrisoarea Mitropolitului Chişinăului şi al Moldovei Vladimir şi a Episcopului de Bender Vichentie**, adresată preşedintelui Republicii Moldova M. Snegur, şi prim-ministrului A. Sangheli.



BISERICA ORTODOXĂ DIN MOLDOVA
MITROPOLITUL CHIŞINĂULUI ŞI MOLDOVEI

str. Tighina 3, or. Chişinău, 277061, Republica Moldova, tel. 26 44 76, fax 26 54 01

Nr. 50 «28» mai 1993

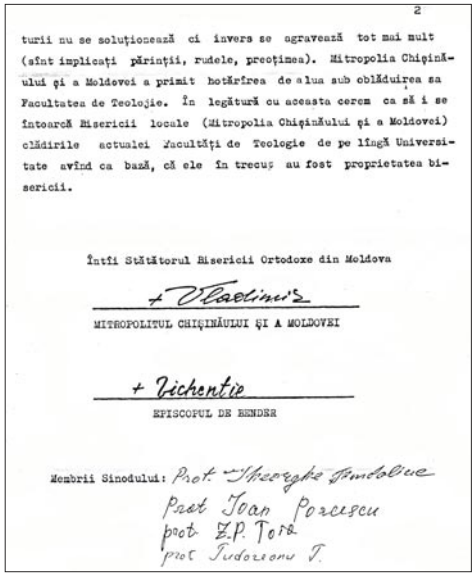
PREŞEDINTELUI REPUBLICII MOLDOVA
DLUI MIRCEA S N E G U R

PRIM-MINISTRULUI REPUBLICII MOLDOVA
DLUI ANDREI S A N G H E L I

Situația creată la Facultatea de Teologie a Universității de Stat din Moldova ne impune a ne mai adresa odată Conducerii de vîrf a Republicii. Sîntem indignați de faptul că timp de jumătate de an studenții acestei facultăți sînt uitați de toți parcă nici nar exista (majoritatea nu frecventează lecțiile , fiind în grevă de 4 luni). Interesele politice ale unor persoane sînt puse mai sus decît soarta viitorilor slujitori ai Sfintei Biserici. Conducerea Universității nici nu vrea să audă de doleanțile studenților de la Facultatea Teologică .

Reeşind din cele spuse şi văzînd că la nenumăratele adresări ale .noastre conducerea Universității de Stat din Moldova, Ministerul Ştiinței şi Învățămîntului şi Ministerul Cul-

Nr.0605-575



2

turii nu se soluționează ci invers se agravează tot mai mult (sînt implicați părinții, rudele, preoțimea). Mitropolia Chişinăului şi a Moldovei a primit hotărîrea de a lua sub oblăduirea sa Facultatea de Teologie. În legătură cu aceasta cerem ca să i se întoarcă Bisericii locale (Mitropolia Chişinăului şi a Moldovei) clădirile actualei Facultăți de Teologie de pe lîngă Universitate avînd ca bază, că ele în trecut au fost proprietatea bisericii.

Întîi Stătătorul Bisericii Ortodoxe din Moldova

+ Vladimir

MITROPOLITUL CHIŞINĂULUI ŞI A MOLDOVEI

+ Vichentie

EPISCOPUL DE BENDER

Membrii Sinodului: Prot. Theorghe Pandolice
Prot Ioan Porcescu
prot Z.P. Tora
prot Tudoreanu T.

b) **Scrisoarea rectorului-interimar al Universității de Stat din Moldova P. Chetruș** (*Din arhiva personală a prot. P. Buburuz*).

„Ne îngrijorează mult faptul ca unele forțe destructive din Republică fac tot posibilul ca sa împiedice bunul mers al activității unor instituții și chiar ministere. Se duce o luptă nedemnă cu folosirea tuturor mijloacelor: a forței, a șantajului, a minciunii si chiar a încălcării unor legi.

Despre aceasta putem să ne încredințăm și din scrisoarea conducerii eparhiale în frunte cu Mitropolitul Vladimir, care mai mult de 6 luni se luptă cu un senat universitar, cu două ministere și alte instituții. În alte țări acest fapt ar fi calificat ca un factor de destabilizare a ordinii publice.

Facultatea de Teologie a fost reînființată prin decizia Guvernului Republicii Moldova din 25 septembrie 1991. Întreținerea ei trebuia sa fie paritară: 50 la sută – din buget (bursele studenților, salariile lectorilor de cultură generală), celelalte cheltuieli – acoperite de Eparhia Chișinăului și a Moldovei. Conducerea eparhiala, însă, nu și-a onorat obligațiile și în prezent e datoare Universității mai multe milioane de ruble. Chiar de la început, în loc de susținere, din partea unor reprezentanți ai eparhiei s-a desfășurat o activitate de sabotare si destabilizare a Facultății.

Situația s-a agravat în timpul vacanței din ianuarie '93. Fără știrea si recomandarea conducerii Facultății au fost hirotoniți 5 studenți, ceea ce era de acum o încălcare a regulamentelor Facultății si Universității.

La 23 ianuarie a avut loc o adunare bine organizată a majorității studenților, care au adresat conducerii Universității si Republicii un demers, în care se cerea destituirea necondiționată a decanului Facultății de Teologie, protoiereul Petru Buburuz.

N-are nici un temei învinuirea conducerii eparhiale, care, chipurile, este indignată de faptul, „că timp de jumătate de an (de fapt 4 luni si jumătate - n. n.) studenții acestei Facultăți sunt uitați de toți, parca nici n-ar exista (nu au frecventat lecțiile circa 5 luni, fiind în grevă)". De facto, procesul de învățământ n-a fost întrerupt, cu excepția unei săptămâni, când studenții rebeli, puși la cale și bine instruiți de conducerea eparhiala și în deosebi de prot. Mihail Panas, au pichetat Facultatea si în mod brutal dădeau afară din auditorii profesorii si studenții, care doreau să-și continue studiile. Mulți studenți si studente nu veneau la lecții fiindcă erau terorizați, ei se temeau să vină să susțină colocviile și examenele. Cu toate acestea, colocviile și examenele au fost susținute în întregime de 32 de studenți (din 85). Ce ne facem cu doleanțele acestora? Iar rebelii pot să facă grevă incontinuu: ei n-au frecventat lecțiile, n-au susținut colocviile și examenele, dar li s-a dat cămin si primesc regulat bursa.

Nu e clar, ce „interese politice ale unor persoane sunt puse mai sus decât soarta viitorilor slujitori ai Bisericii"? Acei care își încep „cariera" cu rebeliune și apoi jupoaie poporul, după cum vedem acum prin satele noastre? Nu prea mare grijă are conducerea eparhială de viitorii slujitori, altfel susținea Facultatea de la început și conlucra cu Universitatea în pregătirea de viitori slujitori.

Apoi e cu totul aberantă afirmația „Conducerea Universității nici nu vrea sa audă de doleanțele studenților de la Facultatea de Teologie". E firesc, studenții pot avea multe capricii, mai ales când sunt susținuți, manipulați si terorizați. Conducerea Universității n-a fost, însă, pasivă și a încercat să aplaneze situația chiar de la început.

La 25 ianuarie a.c. a avut loc întâlnirea Mitropolitului Vladimir cu conducerea Uni-

versității, apoi a urmat întâlnirea cu studenții, o întâlnire foarte scandaloasă, care a avut loc sub semnul nerespectării de către studenți a elementarelor reguli de etică.

A urmat ședința Senatului Universității, care a ales o comisie pentru cercetarea cazului de la Facultatea de Teologie. Darea de seamă a Comisiei a fost discutată iarăși la Senat. Senatul s-a adresat Ministerului Științei si Învățământului cu un demers, ce conținea mai multe propuneri, între care și trecerea totală a Facultății la Universitate.

Între timp, Mitropolitul Vladimir în mod ultimativ urgenta evenimentele, nemaiașteptând hotărârea Senatului sau a Ministerului. Studenții erau vizitați clandestin zilnic și instigați împotriva decanului și conducerii Universității. Cel mai mult s-a manifestat prot. M. Panas.

La începutul lui februarie a avut loc iarăși o adunate cu studenții, la care au asistat ministrul-adjunct V. Volcinschi de la Ministerul Științei și Învățământului, conducerea Universității, din partea eparhiei - prot. Mihail Panas. După discuții furtunoase prot. M. Panas a înmânat prot. Petru Buburuz decretul unilateral al Mitropolitului Vladimir despre destituirea acestuia din postul de decan de pe data de 3 februarie, iar arhim. Ermoghen Adam - decretul de numire în postul de decan. Peste vreo 10 zile arhim. Ermoghen, nedorind sa încalce legile și normele universitare după cum era impus, a fost destituit, iar în locul lui a fost numit același prot. M. Panas (poate „autonumit"?).

Au avut loc întâlniri la ministere si chiar la dl M. Coșcodan. În sfârșit, Ministrul Științei și Învățământului dl Nicolae Mătcaș, Ministrul Culturii și Cultelor dl Ion Ungureanu si Mitropolitul Vladimir s-au înțeles ca până la rezolvarea definitivă a problemei să li se comunice studenților, care erau în grevă, să frecventeze lecțiile. Cu această înțelegere au venit la Facultate, s-a făcut iarăși adunarea studenților. Rectorul a anunțat studenții că iată s-a ajuns la înțelegerea ca studenții să frecventeze cursurile. Dar când l-a rugat pe Mitropolitul Vladimir să confirme aceasta, după cum erau înțeleși, Mitropolitul a renunțat să binecuvânteze reluarea cursurilor.

La 17 mai a. c. a avut loc ședința extraordinara a Senatului Universității cu ordinea de zi: „Cu privire la situația creată la Facultatea de Teologie". În urma discuției a fost adoptată decizia de a interveni pe lângă ministerele respective cu propunerea de a accepta subordonarea Facultății de Teologie completamente Universității de Stat din Moldova cu toate consecințele respective (punctul 1).

Prin aceeași decizie decanul era obligat „de a evalua randamentul de studii, în sesiunea de vară în formă scrisă, organizată de Comisia Senatului" (punctul 3). Conform acestei decizii, 30 de studenți, care n-au frecventat cursurile completamente, n-au fost admiși la examene. Din 55 de studenți admiși, 23 nu s-au prezentat la sesiune. 32 de studenți sunt promovați în anii următori.

Din partea ministerelor respective au fost făcute demersuri către guvern cu propuneri concrete. În sfârșit, în luna iunie a fost înaintat guvernului pentru confirmare Statutul Facultății de Teologie,

Totuși, miezul scrisorii conducerii eparhiale este localul actual al Facultății de Teologie. Cerere nejustificată, căci clădirea ca moștenire este a Mitropoliei Basarabiei, care a înființat Facultatea de Teologie în a. 1926. Mitropolia Chișinăului și a Moldovei, parte canonică a Patriarhiei Moscovei, nu are nici un drept la patrimoniul bisericesc din Moldova. Dacă azi Mitropolia Chișinăului și a Moldovei pretinde la localul Facultății de Teologie, mâine va pretinde la Casa Guvernului, ridicată pe locul reședinței Mitropoliei Basarabiei.

După cum s-a aflat din diferite surse, Mitropolitul Vladimir are nevoie de localul Facultății pentru a plasa acolo și Eparhia Chișinăului și a Moldovei. Aceasta ar transforma localul

şi teritoriul actualei Facultăţi de Teologie intr-un centru foarte activ de comerţ şi afaceri.

La momentul actual, blocul Facultăţii trebuie să rămână în cadrul Universităţii de Stat, iar Facultatea de Teologie să treacă totalmente la Universitate".

***Anexa nr.* 10**.

Extras din **Decizia Sfântului Sinod** din 17 iulie 1997, publicată în **Информационный бюллетень Отдела внешних сношений Московского Патриархата,** №10-11 '97. (*Din arhiva personală a prot. P. Buburuz*).

СЛУШАЛИ: Доклад и. о. Председателя Учебного Комитета при Священном Синоде Преосвященного епископа Верейского Евгения о возможности преобразования богословского факультета при Кишиневском государственном университете в духовную академию.

ПОСТАНОВИЛИ:

Преобразовать богословский факультет при Кишиневском государственном университете в духовную академию при условии приведения порядка приема абитуриентов в соответствии с правилами, существующими в академиях Русской православной Церкви.

Назначить и.о. Ректора Кишиневской духовной академии Преосвященного митрополита Кишиневского и всея Молдовы Владимира.

Variantă tradusă:

S-a discutat: Raportul preşedintelui-interimar al Comitetului Şcolar de pe lângă Sfântul Sinod episcopului Evghenii cu privire la posibilitatea transformării Facultăţii de Teologie de pe lângă Universitatea de Stat din Chişinău în academiei teologică.

S-a hotărât:

Decidem transformarea Facultăţii de Teologie de pe lângă Universitatea de Stat din Chişinău în Academie Spirituală cu condiţia adaptării regimului de primire a candidaţilor la studii la normele, existente în academiile Bisericii Pravoslavnice Ruse.

A-l numi rector-interimar al Academiei teologice din Chişinău pe Mitropolitul Chişinăului şi a Moldovei Vladimir.

Referinţe bibliografice

[1] BUZILĂ Boris. – **Din istoria vieţii bisericeşti din Basarabia**. Editura Fundaţiei Culturale Române – Editura „Ştiinţa" Chişinău, 1996. – P. 81.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem*, p. 85.
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem*, p. 84.
[6] Căpitan ANDRONACHI Gh. V. – **Albumul Basarabiei. În jurul marelui eveniment al Unirii**. Editura Asociaţiei Române pentru educaţie democratică. Bucureşti, 2000. – P. XXXVII.
[7] CIOBANU Ştefan. – **Unirea Basarabiei.** Chişinău, „Universitas", 1993. – P. 274.
[8] Căpitan ANDRONACHI Gh. V. – **Albumul Basarabiei. În jurul marelui eveniment al Unirii**. Editura Asociaţiei Române pentru educaţie democratică. Bucureşti, 2000. – P. XXXVII.

[9] BUZILĂ Boris. – **Din istoria vieții bisericești din Basarabia**. Editura Fundației Culturale Române –Editura „Știința" Chișinău, 1996. – P. 97.
[10] Pentru detalii vezi: Докладъ № 14 *„Объ учрежденіи высшаго сельско-хозяйственнаго учебнаго заведения"* // **Журналы Заседаній Бессарабскаго Губернскаго Земскаго Собранія 43 Очереднаго Созыва въ 1911 году.** Кишиневъ. 1912. - С. 125- 127.
[11] GALA Galaction. – *Ortodoxismul basarabean*. Publicat în: **Revista Fundațiilor Regale**, an. VIII, nr. 8-9, august-septembrie, 1941, p. 359-362. Reprodus din: GALA Galaction. – **Zile basarabene**. Chișinău, „Știința", 1993. – P. 144.
[12] Dr. VIZITIU Mihai, POPA Virginia. – **Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina**. Editura Trinitas, Iași, 2007. – P. 50.
[13] GALA Galaction. – *Ortodoxismul basarabean*. Publicat în: **Revista Fundațiilor Regal**e, an. VIII, nr. 8-9, august-septembrie, 1941, p. 359-362. Reprodus din: GALA Galaction. – **Zile basarabene**. Chișinău, „Știința", 1993. – P. 144.
[14] BUZILĂ Boris. – **Din istoria vieții bisericești din Basarabia**. Editura Fundației Culturale Române – Editura „Știința", Chișinău, 1996. – P. 168.
[15] *Ibidem*, p. 173.
[16] *Ibidem*, p. 171.
[17] *Ibidem*, p. 168.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*.
[21] PETROVICI Ion. – **Prin meandrele trecutului**. București, Editura „Cartea Românească", 1979. – P. 242.
[22] Pr. Dr. Avva PAUL Mihail. – *Facultatea de Teologie a Universității din Iași (1926-1940)* // **Luminătorul.** Chișinău, 1992, nr. 2. – P. 38-40.
[23] Pr. Lect. Univ. Dr. VIZITIU Mihai și POPA Virginia, Director Biblioteca „D. Stăniloae". – **Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina**. Ed. Trinitas, Iași, 2007. – P. 50.
[24] BUZILĂ Boris. – **Din istoria vieții bisericești din Basarabia**. Editura Fundației Culturale Române –Editura „Știința" Chișinău, 1996. – P. 175.
[25] *Ibidem*, p. 172.
[26] POPESCU-PRAHOVA N. Gr. – **Despre învățământul teologic**. Tipografia „Tiparul Moldovenesc". Chișinău, 1938. – P. 27-29.
[27] GALACTION Gala. – **Zile basarabene**. Chișinău, Editura „Știința", 1992. – P. 22.
[28] Pr. SECRIERU Vasile. – *Facultatea de Teologie din Chișinău (1926-1940)* // **Luminătorul**, 2006, nr. 5. – P. 37.
[29] Dr. VIZITIU Mihai, POPA Virginia. – **Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina**. Editura Trinitas, Iași, 2007. – P. 54.
[30] POPESCU-PRAHOVA N. Gr., decanul Facultății de Teologie din Chișinău. - **Menirea Facultății de Teologie**. Cuvântare ținută în ziua de 8 noiembrie 1934 cu prilejul deschiderii cursurilor Facultății de Teologie din Chișinău. M. O. Imprimeria Chișinău, 1935. – P. 11.
[32] *Ibidem*, p. 13.
[31] GALA Galaction. - *Facultatea de Teologie din Chișinău*. Publicată în **Curentul**, an. V, nr. l715, din 7 noiembrie 1932, p. 1. Reprodus din: GALA Galaction. – **Zile basarabene**. Chișinău. „Știința", 1993. – P. 127-128.
[32] GALA Galaction. – *Scrisori basarabene*. Publicat în **Viața Basarabiei**, an. XII, nr. 3-4, martie-aprilie 1943, p. 167-168. Reprodus din: GALA Calaction. – **Zile basarabene**.

Chișinău, „Știința", 1993. – P. 125.

[33] Dr. MIHAIL Zamfira. – *Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina //* **Luminătorul**, 2008, nr. 1. – P. 64.

[34] Pr. Lect. Univ. Dr. VIZITIU Mihai și POPA Virginia, Director Biblioteca „D. Stăniloae". – **Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina**. Ed. Trinitas, Iași, 2007. – P. 58, 60-61.

[35] *Ibidem*, p. 59.

[36] *Ibidem*, p. 62.

[37] BUZILĂ Boris. – **Din istoria vieții bisericești din Basarabia**. Editura Fundației Culturale Române –Editura „Știința" Chișinău, 1996. – P. 180.

[38] Pr. Lect. Univ. Dr. VIZITIU Mihai și POPA Virginia, Director Biblioteca „D. Stăniloae". – **Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina**. Ed. Trinitas, Iași, 2007. – P. 69; Dr. MIHAIL Zamfira. – *Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina //* **Luminătorul**, 2008, nr. 1. – P. 64.

[39] BUZILĂ Boris. – **Din istoria vieții bisericești din Basarabia**. Editura Fundației Culturale Române – Editura „Știința" Chișinău, 1996. – P. 181.

[30] POPESCU-PRAHOVA N. Gr., decanul Facultății de Teologie din Chișinău. - **Menirea Facultății de Teologie**. Cuvântare ținută în ziua de 8 noiembrie 1934 cu prilejul deschiderii cursurilor Facultății de Teologie din Chișinău. M. O. Imprimeria Chișinău, 1935. – P. 11.

[32] *Ibidem*, p. 13.

[31] GALA Galaction. - *Facultatea de Teologie din Chișinău*. Publicată în **Curentul**, an. V, nr. l715, din 7 noiembrie 1932, p. 1. Reprodus din: GALA Galaction. – **Zile basarabene**. Chișinău. „Știința", 1993. – P. 127-128.

[32] GALA Galaction. – *Scrisori basarabene*. Publicat în **Viața Basarabiei**, an. XII, nr. 3-4, martie-aprilie 1943, p. 167-168. Reprodus din: GALA Calaction. – **Zile basarabene**. Chișinău, „Știința", 1993. – P. 125.

[33] Dr. MIHAIL Zamfira. – *Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina //* **Luminătorul**, 2008, nr. 1. – P. 64.

[34] Pr. Lect. Univ. Dr. VIZITIU Mihai și POPA Virginia, Director Biblioteca „D. Stăniloae". – **Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina**. Ed. Trinitas, Iași, 2007. – P. 58, 60-61.

[35] *Ibidem*, p. 59.

[36] *Ibidem*, p. 62.

[37] BUZILĂ Boris. – **Din istoria vieții bisericești din Basarabia**. Editura Fundației Culturale Române –Editura „Știința" Chișinău, 1996. – P. 180.

[38] Pr. Lect. Univ. Dr. VIZITIU Mihai și POPA Virginia, Director Biblioteca „D. Stăniloae". – **Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina**. Ed. Trinitas, Iași, 2007. – P. 69; Dr. MIHAIL Zamfira. – *Istoria învățământului teologic superior din Moldova și Bucovina //* **Luminătorul**, 2008, nr. 1. – P. 64.

[39] BUZILĂ Boris. – **Din istoria vieții bisericești din Basarabia**. Editura Fundației Culturale Române – Editura „Știința" Chișinău, 1996. – P. 181.

[40] PĂCURARIU Mircea. – **Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii și a neamului românesc**. Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 1993. – P. 114-115.

[41] BUZILĂ Boris. – **Din istoria vieții bisericești din Basarabia**. Editura Fundației Culturale Române – Editura „Știința" Chișinău, 1996. – P. 182.

[42] Scrisoarea prot. Petru Buburuz, adresată la 9 august 1990 prim-ministrului Republicii Moldova Mircea Druc. (*Arhiva personală a prot. P. Buburuz*).

[43] Hotărârea guvernului Republicii Moldova nr. 538 ***Cu privire la reînființarea Facultății de Teologie la Chișinău***, din 25 septembrie 1991, semnată de Valeriu Muravschi, prim-ministrul Republicii Moldova.
[44] Ordinul Ministerului Ştiinţei şi Învăţământului nr. 331 din 16.09.1991, semnat de Nicolae Mătcaş. (*Arhiva Ministerului Învăţământului*).
[45] Ordinul Universității de Stat din Moldova, nr. 215-p din 26.12.1991, semnat de rectorul Boris Melnic. (*Arhiva Universității de Stat din Moldova*).
[46] **Moldova Suverană**. 15 martie 1992.
[47] SÂRBU Antonina. - *Credință jertfelnică întru Hristos* // **Moldova Suverană**. 19 martie 1992.
[48] **Moldova Suverană**. Nr. 35, 10 martie 1992. - P. 4.
[49] Petiția, adresată Mitropolitului Banatului Nicolae Corneanu (*Arhiva personală a prot. Petru Buburuz*).
[50] ȚURCANU Ion. – *Independența Republicii Moldova* // **Literatura și Arta**. Nr. 34 (2818), 26 august 1999.
[51] *Ibidem.*
[52] *Ibidem*.
[53] Decizia Mitropoliei Autonome a Basarabiei (Stil vechi) nr. 24 din 3 februarie 1993. (*Arhiva personală a prot. P. Buburuz*).
[54] Memoriul unui grup de studenți, înaintat Preşedinției şi Guvernului Republicii Moldova. (*Arhiva personală a prot. P. Buburuz*).
[55] Informația prof. P. Chetruş, rector-interimar al Universității de Stat din Moldova, adresată vice-prim-ministrului M. Coscodan. (*Arhiva personală a prot. P. Buburuz*).
[56] Hotărârea Guvernului Republicii Moldova nr. 630, din 11 octombrie 1993 **Cu privire la reorganizarea Facultății de Teologie în Academia Teologică din Moldova** , semnată de A. Sangheli.
[57] *Выписка из Определения Священного Синода от 17 июля 1997 г.* // **Информационный бюллетень Отдела внешних сношений Московского Патриархата.** 1 августа 1997, №10-11 '97. - С. 51. (*Arhiva personală a prot. P. Buburuz*).
PALADE Gheorghe. - *Contribuția Mitropolitului Gurie Grosu la înființarea și activitatea Facultății de Teologie din Chișinău* // **Mitropolitul Gurie - Misiunea de credință și cultură**. Chișinău, 2007. - P. 106-117.

THE ROLE OF THE DEPARTMENT OF THEOLOGY IN CHISINAU IN THE REESTABLISHMENT OF SPIRITUAL LIFE AND THEOLOGICAL EDUCATION IN MOLDOVA

Abstract

Basarabian intellectuals have been aspiring for many years to create an institution of superior studies that could activate in the space between the Prut and the Nistru. This dream came true on November 8, 1926, when the Department of Theology was opened (the first institution of superior studies in Basarabia). The study of the Romanian Orthodox Church has always been a constituent part of the Church's work, because it meant, from the beginning, training its own clerics and, most of all, spreading the God's word in the world.

The preliminaries of this event, discussions regarding the opportunities and the location of the department constituted a chapter in the church, national and cultural history of Ba-

sarabia, comprising the names of some great personalities of the time, and which, in spite of some major circumstances offered by the new social and political situation, was taken again after the 1890s. Then, other great personalities chose the religious academic studies and established the Department of Theology in the framework of the State University of Moldova, which contributed in this way to the formation of the intellectual environment, because modern times framed theological education among other university studies.

The activity of the Department of Theology was developed in the Romanian language, the students prayed in the same chapel, and the library of the department recovered many of the interwar theological publications. It was an initiative of great spiritual ascension, training a lot of students who applied to the first orthodox university after the declaration of independence by the Republic of Moldova, making the Romanian language a state language and adopting the Latin alphabet.

The author follows the stages of developing the University Department of Theology in Chisinau both in the interwar period and after the declaration of independence and sovereignty by the Republic of Moldova.

Doctor în ştiinţe istorice,
şef secţie MNEIN

TIPOLOGIA ICOANEI *„CHIPUL NEFĂCUT DE MÂNĂ"*

Natalia PODLESNAIA

Rezumat

Lucrarea pune în valoare tipologia icoanei ***Chipul Nefăcut de mână****, ținându-se cont și de unele icoane găsite în colecțiile muzeale din Republica Moldova. La baza acestei tipologii este elementul central al icoanelor Chipului Nefăcut de mână - însăși reprezentarea figurii Mântuitorului. În cadrul tipologiei s-a ținut cont de asemenea de structura și limbajul artistic, caracterul desenului, cromatica și compoziția acestora. În finalul analizei au fost determinate 5 tipuri iconografice, între care primul are 9 variante. Icoanele păstrate în colecțiile Muzeului Național de Artă a Moldovei și ale Muzeului Național de Arheologie și Istorie a Moldovei, deocamdată neexpuse, au oferit posibilitatea de a completa tipologia cunoscută cu varianta 1.6. din primul tip iconografic.*

Prin arta religioasă îl vedem și îl cunoaștem pe Dumnezeu. Nici arta, nici teologia luate în mod separat, nu ar putea crea o *icoană*. Se impune legătura, unitatea lor.

În viața religioasă a popoarelor ortodoxe icoana poate fi considerată mijlocitorul direct între credincios și Divinitate, în sensul unei *porți* transcedentale, sugerând posibilități de împlinire a aspirațiilor umane[1]. Locul central în acest sens îl ocupă icoana *Nefăcută de mână*. Expresia *acheiropoietos* adică *Chipul Nefăcut de mână* este mai presus de toate, Cuvântul întrupat, Care *S-a arătat* în *templul trupului Său* (In. 2, 2). În loc să-l creeze după propriile înclinații, *cu mâna lor*, chipul Dumnezeului-Om, iconografii trebuie să urmeze o tradiție care îi leagă de *acheiropoietos*-ul originar.

În denumirea ei de *Nefăcută de mână* - deja este fondată concepția oricărei icoane, în care întotdeauna rolul important i se atribuie Celui Ceva, ce iese din posibilitățile creației omenești.

În continuare ne vom referi la prezentarea și descrierea tuturor tipurilor iconografice ale *Chipului Nefăcut de mână*. Nota distinctivă a acestei icoane este reprezentarea doar a capului Mântuitorului.

1. *Chipul Nefăcut de mână* mai este numit și *Chip nefăurit, Sfânta Față, Sfântul Mandylion*, *Mandylion***,** etc...

Termenul de *Mandylion*, conform accepției generale, a apărut în timpul stăpânirii arabe în Edessa și este o adaptare eufonică a cuvântului arab *mandil* care înseamnă *văl*, *prosop* sau *batistă*. Termenul arab, la rândul lui, este o adaptare a cuvântului latin mantele - *prosop*[2].

În Rusia denumirea de *Mandylion* este înlocuită de obicei cu denumirea de *Spas* (*Cnac*), echivalentul grecescului *Soteros*, cu calificative suplimentare *Нерукотворный* (Nefăcut de mâna omului) sau *Spas na Ubruse* (*Спас на Убрусе),* în slavonă *убрус* însemnând prosop.

Baza iconografică a acestui tip reprezintă chipul Mântuitorului văzut strict frontal, înscris într-un nimb cruciform. Chipul are următoarele particularități: privirea poate fi direct frontală sau îndreptată într-o parte, părul cu o singură sau cu câteva şuvițe ce cad uneori uniform prin părți, iar alteori asimetric.

Acest tip este reprezentat în iconografie în mai multe variante:

1.1. *Chipul lui Hristos în mijlocul cercului nimbului pe un fundal curat fără ideea imaginii de prosop*. (Fig. 1.1.) Este o variantă străveche, încât poate fi considerată drept arhetip iconografic[3].

1.2. *Chipul lui Hristos pe prosop. Pânza este dreptunghiulară uniformă (netedă), uneori rotunjită în partea de sus într-o formă de semicerc, de obicei ornamentată pe margine, cu un cant brodat ori franjurat*[4]. (Fig. 1.2.)

Această variantă, la fel de veche ca prima, este cunoscută înainte de secolul XIII. Exemple ar fi frescele bisericii Spasa na Neredițe (Спаса на Нередице) de la sfârşitul secolului XII[5] sau *Icoana Mandylionului* din oraşul Lan (Franța), din secolul XII. Este plauzibilă şi această variantă în calitate de arhetip.

1.3. *Chipul Domnului Iisus Hristos pe prosop, dar pânza este neuniformă şi formează pliuri; capetele de sus amintesc de noduri, iar marginea de jos este la fel neuniformă şi asimetrică*. Spre deosebire de cele două variante sus menționate în cazul acesta se creează *impresia că chipul este aplicat peste prosop*[6]. (Fig. 1.3.)

O variantă creată mai târziu, ce nu corespunde mitului apocrif despre „Chipul Nefăcut de mână", în care pânza a fost trimisă de Iisus regelui Abgar din Edessa, şi era prinsă pe un panou de lemn[7]. Această variantă cu pânză pliată se răspândeşte începând cu a doua jumătate a secolului XIII, în primul rând în iconografia bizantină şi în Balcanii de Sud. Exemplul cel mai vechi al răspândirii ei îl constituie frescele din Sopocianî (Сопочаны), Serbia (1263-1268), iar în secolul al XIV-lea el apare în icoanele ruse. Cea mai timpurie icoană provine din satul Novoie, regiunea Iaroslavl, (село Новое Ярославской области), şi datează din ultimul sfert al secolului XIV.

1.4. *Chipul lui Hristos, pictat pe prosopul pliat, care este ținut de colțurile-noduri de sus de doi îngeri. Ei sunt neproporționali, mai mici, adeseori reprezentați doar prin semifiguri*[8]. (Fig. 1.4.) Această variantă se regăseşte din secolul XV în arta rusă, iar începând cu secolele XVI - XVII, *izvodul,* adică desenul, devine cel mai răspândit în iconografia rusă.

Crearea acestei compoziții a fost influențată de reprezentarea *Soborul Arhanghelului Mihail,* cunoscut încă din secolul XI, şi care la rândul său ține de prototipurile mai vechi, cum ar fi scena *Proslăvirea Crucii*. Ultima se întâlneşte din a doua jumătate a secolului IV în reliefuri şi mozaicuri, reprezentând doi îngeri ce plutesc în zbor, purtând medalion cu cruce. În toate cele trei cazuri elementele compoziționale sunt analogice, şi componentele centrale - *Crucea, Mântuitorul Emanuel* în *Soborul Arhanghelului Mihail* şi *Sfântul Mandylion* poartă încărcătura semantică identică. Cu o singură deosebire - în *Mandylion* figurile îngerilor sunt considerabil mai mici decât chipul lui Hristos, ce nu este caracteristic pentru celelalte două reprezentări. Îngerii, care poartă pânza cu „Chipul Nefăcut de mână", evident exprimă ideea *prezentării de sobor* a făpturilor angelice şi a oamenilor în fața Pânzei Sfinte, care se consideră că

stau în fața icoanei.

Ca motiv al realizării acestei variante iconografice, posibil a servit slujba de sărbătoare a *Strămutării Chipului Nefăcut de mână din Edessa la Constantinopol* (16/29 august), care conține parțial aceste cuvinte: *Cu ce ochi, noi, pământenii, vom privi la icoana Ta, la care oștile îngerești nu pot privi fără temere...* (stih 4 la Vecernia Mare[9]). În așa fel se explică apariția pe icoană a figurilor îngerești.

Uneori se întâlnesc icoane, când în locul Îngerilor simpli sunt pictați Arhanghelii, cu aceeași încărcătura semantică ca și Îngerii. Uneori aceștia sunt Arhanghelii Mihail și Gavriil, alteori Arhanghelii Rafail și Uriil. Asupra conținutului acestei schimbări nu s-a reflectat, Arhangelii fiind Puterile cerești de rang (cin) înalt, la fel simbolizează măreție și respectul stării *ликостояние* - în fața Chipului Sfânt.

Mai există icoane, unde îngerii apar prin părțile laterale ale pânzei, în toată statura, iar în centru, deasupra „Chipului Nefăcut de mână", apare semifigura unui înger. Ca exemplu servește icoana *Chipului Nefăcut de mână* a școlii moscovite de la sfârșitul secolului XVI, din colecția lui Pavel Corin.

1.5. În altă variantă - *Chipul lui Hristos pictat pe prosopul pliat este ținut în față de un înger. Noutatea acestei variante este că figura îngerului și a prosopului sunt aproape proporționale. Îngerul este reprezentat în statură și prosopul acoperă doar partea mijlocie a figurii*[10]. (Fig. 1.5.)

Apariția acestei variante în iconografie ține de secolul XVI. Ca model este întâlnită într-un șir de erminii, cum ar fi erminia editurii de Novgorod, de la sfârșitul secolului al XVI-lea. În altă erminie de la sfârșitul secolului XVII, apare următoarea notă (adaos): „este la fel ca și în manuscrisele de la Kiev". Respectivele scrieri reprezintă calendarele bisericești tipărite în editurile de la Kiev, pe care iconarii le foloseau în calitate de izvod.

1.6. Importanța completării materialului tipologic al acestei icoane propus de majoritatea cercetătorilor din domeniu reiese din particularitățile structurii artistice a acestei variante (recent descoperite) - *Chipul lui Hristos pictat pe prosopul pliat este ținut în față de un înger, la fel figura îngerului și a prosopului sunt proporționale, dar în această variantă apar încă figurile a doi sfinți și a doi cuvioși.* Alteori această variantă se completează *cu figurile cailor de culoare albă, neagră, roșie*. (în baza operelor neexpuse din colecțiile Muzeului Național de Artă a Moldovei; 1. - *număr de inventar - Ж 1632 КП 18822, FB N-11 p. 64* și 2. - număr de inventar - *Ж 2007 (385 21) КП 20447 FBN12 p. 55*, și Muzeului Național de Arheologie și Istorie a Moldovei - număr de inventar - FB-23384-5 (II-5). Analiza acestei variante la nivel semantic și artistic este cercetată de subsemnata, urmând să fie publicată ulterior. (Fig. 1.6.)

1.7. *Sfântul Chip este ținut în față de doi îngeri. Figurile lor, ca și în varianta precedentă, sunt mărite*[11]. (Fig. 1.7.)

Izvodul, adică desenul, este cunoscut după erminia lui Stroganov (Строганов) din secolul al XVII-lea.

1.8. Un tip iconografic aparte, ce reprezintă partea de încheiere a istorisirii despre *Chipul Nefăcut de mână al Mântuitorului, unde pânza este ținută de un apostol, și anume apostolul Tadeu (Faddei)*[12] grație istorisirii lui Leu Diaconul din secolul

al X-lea, descrierea se dă după erminia lui Bolşacov (Большаков), ediţia din 1904, ajunsă se pare că din *Erminia* din varianta a doua, tipărită la sfârşitul secolului XVII la Kiev. (Fig. 1.8.)

1.9. Pentru această variantă ne referim la imaginea *Chipului lui Iisus Hristos pe prosopul pliat care este înconjurat de jur împrejur cu scenele faptelor din legenda apocrifă a Mandylionului,*[13] câte trei în fiece registru. Scenele sunt aranjate în aşa mod încât se citesc din stânga spre dreapta şi de sus în jos. (Fig. 1.9.)

Denumirea scenelor: **a)**. *Iisus Hristos înconjurat de ucenici vindecă un bolnav.* **b)**. *Abgar îl trimite pe Anania la Iisus Hristos.* **c)**. *Anania încearcă să-L reprezinte (picteze) pe Iisus Hristos.* **d)**. *Iisus Hristos îi dă lui Anania cel îngenunchiat, pânza cu Chipul Nefăcut de mână.* **e)**. *Anania îi transmite pânza sfântă împăratului Abgar.* **f)**. *Distrugerea idolilor din Edessa,* etc.

Această variantă iconografică apare în arta bizantină nu mai târziu de secolul X. Exemplu: doua părţi din tripticul ce se află la mănăstirea „Sfânta Ecaterina" din muntele Sinai, datând din secolul X. Varianta susnumită o putem întâlni în miniaturi începând cu secolul XI, bunăoară, în manuscrisul grecesc 9 (minologia) de la Muzeul de Istorie din Moscova (Rusia). Ferecătura icoanei „Chipului nefăcut de mână" din catedrala „Sfântul Petru" de la Roma (Italia) pe câmpuri este înfrumuseţată cu 10 scene ale faptelor din legenda apocrifă a Mântuitorului. Scenele sunt executate în altorelief.

În arta rusă această variantă apare începând cu secolul XVI, perioada când are loc răspândirea legendei apocrife a Mandylionului, înregistrată de Constantin Porfirogenetul prin lucrările Sfântului Maxim Grecul. S-au păstrat mai multe icoane ruse ce datează cu a doua jumătate a secolului XVII.

Dacă e să ne referim la numărul scenelor din această variantă iconografică constatăm că ele diferă: icoana Diptic din mănăstirea „Sfinta Ecaterina" din muntele Sinai şi tripticul Sfântului Mandylion din Slovacia au reprezentate 4 scene, icoana din iconostasul (catapeteasma) bisericii „Sfântul Proroc Ilie" din Iaroslavl, Rusia (1650) conţine 16 scene, pe când icoana din biserica „Înălţarea Sfintei Cruci" de la mănăstirea Iuriev din Novgorod include tocmai 28 de scene[14].

Din cele menţionate vedem că numărul scenelor diferă, ajungând la un număr destul de impunător.

2. ***Spas Mocraia brada (Спас Мокрая брада).***

În sensul strict acest tip iconografic constituie unul din variantele Mandylionului. Deosebit de evidenţiată din cauza calificativului special deja întărit după el, ***Мокрая брада*** din rusă *barbă umedă*[15], care îi asigură o independenţă condiţionată. Această denumire este introdusă de iconografii ruşi după forma triunghiulară a bărbiei lui Iisus Hristos. Vârful bărbiei este ascuţit, uneori apare dedublat - simbolul firii duble celei Dumnezeieşti şi omeneşti ale Mântuitorului[16].

Cu această particularitate sunt marcate o mulţime de imagini din vechime. De exemplu, mozaicul de pe arcul de triumf al bisericii „Sant Apollinaire in Classe" din Ravenna (Italia), ce datează de la mijlocul secolului al VI-lea, unde apare imaginea

semifigurii lui Hristos-Atotțiitorul în medalion cu barbă umedă foarte asemănătoare cu imaginea mozaicului de pe arcul absidei de la soborul „Sfânta Sofia" din Kiev, și ține de anii 40 ai secolului XI și este vorba despre Iisus Hristos din Deisis.

N. P. Kondakov, în monografia sa *Иконография Господа нашего Иисуса Христа* vorbește despre o icoană presupusă din Edessa, „Chipul Nefăcut de mână" cu *bărbie umedă,* ce se păstrează în biserica „Sfântul Bartolomeu" a mănăstirii armenești din Genova. După o legendă romană, icoana a fost dăruită în anul 1363 căpitanului genovez Leonardo Montalido, de către Ioan al V-lea Paleologul pentru merite deosebite acordate de primul împăratului bizantin în disputele pentru coroană. De la acesta se crede că icoana a ajuns la mănăstirea din Genova.

3. Un alt tip iconografic este ***Sfânta Cărămidă, Keramion*** *sau* ***Keramidion***[17].

Acest tip în totalitate repetă *Chipul Mandylionului*, cu excepția prosopului. În cazul dat ne vom referi și la colorit. Vedem o gamă ocru-cărămizie, care explică atât denumirea, cât și proveniența acestuia. Imaginea a rămas imprimată pe cărămidă, de când era ascunsă Pânza Mântuitorului în nișa peretelui orășenesc, timp de câteva secole. Un exemplu servește *Keramionul* de pe peretele sudic al nișei altarului din biserica „Adormirea Maicii Domnului" din Căușeni (secolul XVIII), altul - fresca Mântuitorului - *Keramion* din biserica „Spas na Neredițe" (Спас на Нередице) de lângă Novgorod și datează cu anul 1199. Chipul lui Iisus Hristos de pe fundalul întunecat este sumbru și alături citim inscripția **NIKA** (sugerând ideea victoriei asupra morții).

4. Următorul tip iconografic cuprinde icoane cu diferite denumiri: ***Năframa Veronicăi, Marama Veronicăi, Mahrama Veronicăi***.

Imaginea principală cercetată de noi are ca ipostază *Chipul lui Hristos cu coroana de spini pe pânză*. În arta iconografică ortodoxă acest tip a apărut sub influența picturii catolice[18].

În Rusia este cunoscută din a doua jumătate a secolului XVII, ca exemplu fiind icoana din 1704 din muzeul Ermitaj. Chipul lui Hristos nu are asemănare tipică, având obrajii supți, urechile descoperite și subliniate. Pictură naturalistă, ce din start deosebește icoanele de acest tip.

5. După cum susține autorul Pripacikin mai există un tip și anume - Spas Oglavnâi (***Спас Оглавный)***[19], unde *chipul Mântuitorului compozițional ocupă tot fundalul* (reglet de mijloc).

Acest tip deja amintește de portret (este reprezentat *capul Mântuitorului cu umeri*) și provine din primele secole ale creștinismului. În acest context ne vom referi la două icoane encaustice după cum urmează: prima este icoana Sfântului Apostol Petru de școală constantinopolitană, de la sfârșitul secolelor VI-VII de la mănăstirea „Sfânta Ecaterina" din muntele Sinai, unde medalionul cu chipul Mântuitorului ocupă locul de mijloc în registrul de sus. Cea de-a doua icoană a Sfinților Serghie și Bach, realizată de școala siriano-palestiniană de la sfârșitul secolului al VI-lea, actualmente se află la Muzeul de Arte din Kiev (Ucraina)[20].

Într-adevăr, toate icoanele lui Hristos dau impresia unei asemănări fundamentale. Este recunoscut imediat, însă asemănarea nu este portretistică. Nu individualitatea umană, ci ipostaza lui Hristos se revelează fiecărui iconograf în acelaşi timp, aşa cum aparițiile Celui Înviat au multiple aspecte. Biserica păstrează în memoria sa *unicul Sfânt Chip Nefăcut de mâna omului*, şi există atâtea Sfinte Chipuri câți iconografi sunt.

Grație acestui fapt a devenit posibilă crearea chipului canonic al Mântuitorului, urmărirea căruia constituia scopul suprem pentru arta Bisericii - lucru confirmat de istoria reprezentărilor iconografice a Mântuitorului, cu o evidentă tendință spre perfecțiune.

Ținem să remarcăm că icoanele nu s-au creat doar din povestiri şi scrieri, din surse literare. Reprezentarea completă (integră) a chipului Mântuitorului s-a păstrat înainte de toate în conştiința sobornicească a Bisericii[21]. Şi a devenit o avuție pentru iconar în dependență de măsura sensibilității, înțelegerii şi a apropierii acestuia de Iisus Hristos prin intermediul Bisericii, considerată trupul mistic al Mântuitorului.

Materialul tipologic propus cuprinde toate tipurile iconografice cunoscute ale ‘’Chipului Nefăcut de mână”. Până în prezent în arealul creştin sunt cunoscute cinci tipuri iconografice principale ale icoanei cercetate, cu o mulțime de variante.

Însă tendința spre diversitate niciodată n-a fost scopul suprem al zugravului, mai mult ca atât, pentru adevăratul artist era important de a ilustra diferitele laturi ale personalității Mântuitorului.

La toate acestea subliniem, că fiece icoană a lui Iisus Hristos, în mod special icoana ‘’Chipului Nefăcut de mână”, independent de tipologie, exprimă într-o formă laconică principiile de bază ale dogmei creştinismului - cea a Întrupării şi a Învierii din morți.

Arta iconografică din colecțiile basarabene conține mărturii complexe despre gândirea religioasă, artistică şi filosofică a societății care le-a creat.

Varianta iconografică a icoanelor descoperite în colecțiile muzeelor noastre aduce noi argumente privind cunoaşterea imaginarului, psihologiei, mentalității şi spiritualității poporului nostru. Descoperirea potențialului artistic al acestor icoane ce ne determină ca neam[22] este un proces continuu, de mare importanță pentru fiece generație.

Referințe bibliografice

[1] STARȚEV Ala. - *Icoana în contextul artei bizantine* // **Anuar ştiințific: Muzică, Teatru şi Arte Plastice. Conferința de totalizare a activității ştiințifico-didacticice a pedagogilor şi doctoranzilor AMTAP**. Chişinău, „Grafima Libris”, 2005. - P. 270.

[2] CIOBANU Constantin. - *Topografia sacră a Mandylionului* // **Arta, 1999-2000.** Anuarul Institutului Studiul Artelor al Academiei de Ştiințe a Moldovei. Chişinău, 2000. - P. 6.

[3]ПРИПАЧКИН Игорь Александрович. - **Иконография Господа Иисуса Христа.** Москва, ‘’Паломник”, 2001 - С. 11.

[4] *Ibidem, p*. 12.

[5] **История иконописи.** Москва, АРТ БМБ, 2002. - С. 124.

[6] ПРИПАЧКИН Игорь Александрович. - **Иконография Господа Иисуса Христа.** Москва, ''Паломник", 2001. - С. 13.

[7] ДЕНИСОВ Леонид. - **История Нерукотворенного образа Спасителя.** Санкт-Петерсбург, "Сатись", 2000. - С. 15.

[8] ПРИПАЧКИН Игорь Александрович. - **Иконография Господа Иисуса Христа.** Москва, ''Паломник", 2001. - С. 15.

[9] **Mineul lunii August.** Editura Bisericii Ortodoxe din Moldova. Chişinău, 2007. - P. 193.

10 ПРИПАЧКИН Игорь Александрович. - **Иконография Господа Иисуса Христа.** Москва, ''Паломник", 2001. - С. 17.

[11] *Ibidem,* p. 19.

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibidem,* p. 21.

[14] **История иконописи.** Москва, АРТ-БМБ. 2002. - С. 218, 228.

[15] КОНДАКОВ Н.П. - **Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.** Москва, „Паломник", 2001. - С. 18.

[16] В. АРСЕНЬЕВ. - **Философия русского религиозного искусства 15-20 век.** 1997 - С. 141.

[17] ПРИПАЧКИН Игорь Александрович. - **Иконография Господа Иисуса Христа.** Москва, ''Паломник", 2001. - С. 35

[18] **Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectura și pictura creștină.** București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993. - P. 521.

[19] ПРИПАЧКИН Игорь Александрович. - **Иконография Господа Иисуса Христа.** Москва, ''Паломник", 2001. - С. 38.

[20] **История иконописи.** Москва, АРТ-БМБ, 2002. - С. 45.

[21] КОНДАКОВ Н.П. - **Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.** Москва, „Паломник", 2001. - С. 4.

[22] POSTICA Gheorghe. - **Civilizația veche românească din Moldova.** Chişinău, „Știința", 1995. - P. 55.

TYPOLOGY A THE ICON „FACE NOT PRODUCED BY HAND"

Abstract

The work values the typology of the icon „Mandylion" and analyzes the iconographical tradition discovered in the Republica of Moldova. At the base of this typology is the central element of the icons, Mandylion - the representation of the Jesus face, then its structure and artistic language, the character of the drawing, the chromatic line and composition. At the end of the analysis 5 iconographical types, are established in which the first one has 9 variants. The icons kept in the collections of the National Art Museum from Moldova and the National Archeology and History Museum of Moldova, which have not previonsly loeen exposed, offered the possibility to complete the known typology with a variation of 1.6 from the primary iconographical type.

Lector,
Universitatea Tehnică din Moldova

FACTORII EVOLUȚIEI MUZICII TRADIȚIONALE DE DANS DIN MOLDOVA (BASARABIA) ŞI BUCOVINA (II)

Vasile CHISELIȚĂ

Rezumat

Studiul abordează o largă paletă de aspecte socio-istorice şi culturale privind factorii creației, circulației şi audierii muzicii tradiționale de dans în Basarabia (Moldova) şi Bucovina, în special, în epoca modernă (secolele XIX-XX). Expresie a unui limbaj specific de comunicare, acest gen al artei tradiționale a comportat influența diferitor factori obiectivi, care au favorizat, pe de o parte, diverse tendințe culturale, iar pe de alta, au determinat însăşi estetica dansului, formele sale de expresie, normele stilistice ale repertoriului – implicit – sistemul de valori al culturii populare. Sunt abordate unele aspecte interculturale, contribuția comunităților culturale ale evreilor, țiganilor, bulgarilor, găgăuzilor, polonezilor şi germanilor în evoluția muzicii de dans a moldovenilor/românilor din regiune. Se evidențiază importanța practicii profesionale lăutăreşti, rolul instituțiilor culturale activității tradiționale artistice de amatori. Se constată că tendințele interculturale din regiune au marcat esențial structura repertorului muzicii tradiționale de dans.

În continuarea primei părți a studiului[1], propunem analiza unor noi aspecte ale problematicii legate de rolul factorilor interculturali şi socio-profesionali în evoluția muzicii tradiționale de dans din zonele menționate.

Un rol deosebit, în comunicarea interculturală îi revine **comunității evreieşti**. De evrei se pomeneşte demult în Moldova. Se consideră, însă, că numărul lor n-a fost mare în vechime[2]. Pe la 1330, familii răzlețe de negustori şi meseriaşi evrei sunt menționate în portul Cetatea Albă de la Marea Neagră, iar prin secolul al XVI-lea – şi în târgul Bucureştilor[3]. Pe atunci, acei evrei aparțineau, se pare, ramurii *sefarde*, cunoscută în țările din zona Mediteranei. În Europa Centrală şi de Est această ramură a fost asimilată ulterior de către ramura *aşkenazy*, mai viguroasă şi mai bine organizată. De filiație vest-europeană, comunitatea *aşkenazy* şi-a însuşit un idiom distinct, numit *idiş*, derivat dintr-un dialect medio-german, totalmente diferit de cel al sefarzilor.

Prin secolele XIV-XVI, constrânsă de nenumăratele prigoane şi nelegiuiri cu substrat antisemit, o bună parte a comunității *aşkenazy* emigrează în țările Europei Centrale şi de Est, inclusiv în Principatele Române. Politică de colonizare evreiască în Polonia, pe timpul domniei regelui Sigismund (sec. XVI), în special, în zona Galiției, Podoliei şi Belorusiei a fost una favorizată.

Sporirea numărului de comunități evreieşti *aşkenazy* în Moldova, în special, în Bucovina şi Basarabia, se remarcă în secolele XVIII-XIX, odată cu afluxul masiv de emigranți din regiunile de curând anexate Imperiului habsburgic (Galiția, sudul Poloniei) şi celui țarist (Volynia, Podolia). Numărul lor va creşte simțitor în perioada războiului ruso-turc de la 1806-1812. Interesele economice, legate de comerț, modul

tradițional de viață al evreilor au determinat o concentrare preponderentă în centrele urbane, în târguri și târgușoare. Pe la 1791, spre exemplu, diplomatul rus Struve, călătorind dinspre Lemberg (Lvov) înspre Iași, îi observă pe evrei în primul târgușor întâlnit în cale, Herța, unde constată că aceștia dețin dughene și prăvălii, făcând comerț intens cu băuturi, țesături, postavuri și cu alte mărfuri, la prețuri foarte mici[4].

Pe parcursul secolului al XIX-lea, în lipsa unei clase de mijloc autohtone, bine structurate economic, evreii vor ocupa nișa micii burghezii, asumându-și rolul de comercianți, meșteșugari, arendași, întreprinzători *sui generis*, făcându-le o concurență tot mai acută experților tradiționali în materie armenilor și grecilor. Ei vor practica meserii și profesii liberale, precum cea de comerciant, precupeț, cizmar, croitor, tâmplar, ceasornicar etc., dar și de medic, avocat, inginer, ziarist, tehnician, profesor, inclusiv de muzician, artist, dansator, actor, scriitor etc.

Către mijlocul secolului al XIX-lea se conturează tot mai ferm tendințele de colaborare a comunităților culturale din Basarabia și Bucovina. Unele obiceiuri ale localnicilor pătrund treptat în viața spirituală a etniilor, iar ei înșiși încep a resimți tot mai evident influențele culturale ale comunităților vecine[5].

Epoca capitalistă va favoriza o creștere considerabilă a numărului de lăutari evrei, fenomen specific pentru întreg spațiul din estul Europei. La începutul secolului al XX-lea, doar în Ucraina din stânga Niprului, de pildă, existau circa 5000 de *klezmeri*[6]. Un ritm mare de creștere se atestă și în târgurile și târgușoarele Moldovei. La Botoșani, spre exemplu, în anul 1832 existau patru *klezmeri*, iar în 1845 numărul lor a ajuns la nouăsprezece[7]. Această situație va necesita lărgirea pieței de desfacere a serviciilor lor muzicale. Lăutarii evrei vor căuta să se „tocmească" și pe la horele, balurile, nunțile, scrâncioburile băștinașilor. Unii *klezmeri* se vor manifesta cu mare talent și dibăcie pe la mesele rituale de nuntă ale bucovinenilor și basarabenilor, în postura de muzicant „comediant" sau „înveselitor", similară celei de „*badhon*", de la nunțile lor comunitare.

În anumite localități urbane și suburbane vor lua naștere noi formații profesionale, tarafurile mixte, polietnice, alcătuite din românii, moldoveni, țigani și evrei, iar în Basarabia, spectrul ansamblurilor se va diversifica și cu reprezentanții altor naționalități, cum ar fi muzicieni de origine ruteană (ucraineană). Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, formațiile instrumentale de ținută cosmopolită vor constitui o tradiție a practicii lăutărești, în special, în orășele, târguri, târgușoare, inclusiv în unele sate cu populație mixtă.

Unii lăutari evrei se vor impune și în calitatea de conducători de formații. Printre primii din Basarabia îl putem aminti pe lăutarul Lemiș, originar dintr-o vestită dinastie de muzicieni autodidacți din Bălți. „Amorezat de cântecele și doinele românești", Lemiș a devenit cunoscut prin anii 60-70 ai secolului al XIX-lea, cântând pe la nunți și petreceri în toată Basarabia, evoluând pe terasele și scenele restaurantelor din Chișinău, inclusiv ca dirijor la teatrul ieșean al lui Luchian, în stagiunea din 1868-1869[8]. Lui i se datorează și educarea unor talentați discipoli locali, printre care și celebrul lăutar bălțean Costache Parno. Lemiș a transmis elevului său o bogată moștenire de creație, inclusiv pe cale scrisă, cuprinzând doine, romanțe, melodii de

cântece și dans, „Sârba", „Șaierul" s.a.[9].

Tradiția tarafurilor și fanfarelor populare mixte va lua amploare în secolul al XX-lea. Printre exemplele relevante putem cita formația lui Gh. Murga din Dubăsari ansamblul radioului din Tiraspol[10], taraful de nuntă al vioristului Zolman Fideli și formația fraților Lepădatu din Fălești[11], taraful lui Duvidzon din Călărași etc. Nenumărate personalități de creație, dirijori de orchestre populare, interpreți, profesori de origine evreiască au marcat dimensiunea multiculturală a muzicii tradiționale din Basarabia și Bucovina.

Astfel, lăutarii evrei s-au impus, cel puțin de la finele secolului al XIX-lea, ca „agenți ai mișcării și schimbului cultural, un fel de mediatori între civilizații". Abilitățile lor artistice și comerciale deosebite au favorizat promovarea unui fenomen specific de „metisaj cultural". În calitate de intermediari și profesioniști ai culturii, *klezmerii* au alimentat în permanență un climat intercultural în muzica instrumentală de dans și de nuntă a băștinașilor, punând în prim plan tendința unei „hibridări", fenomen specific culturii occidentale, din care descind prin vocație[12].

Genul deosebit de propice relațiilor interculturale s-a dovedit a fi muzica instrumentală și, în special, cea de nuntă și de dans. Pe tărâmul acesteia, *klezmerii* evrei și lăutarii autohtoni s-au întâlnit cel mai adesea. Repertoriul zonal din Basarabia și Bucovina a adoptat, pe parcursul secolului al XIX-lea, trei specii noi de melodii: *Șaier, Freilih* și *Husin*. Introduse în contextul nunții, acestea au fost adaptate funcției lirice, „de ascultare", fiind interpretate ca melodii la „jocul paharelor", dar și ca piese pentru dans. Cunoscute îndeobște sub termenul generic de *Vivat,* acestea au asimilat contribuțiile dialogului intercultural din zonă.

Contactele intense între muzicieni au favorizat preluarea multor altor melodii, de regulă, ele fiind adaptate ulterior unor tipuri de dans tradițional. Printre exemplele emblematice poate fi citată melodia cântecului evreiesc de autor „Papirosn", transformată într-o cunoscută *sârbă* [13].

La rândul lor, și instrumentiștii evrei s-au inspirat din tezaurul muzicii tradiționale a localnicilor. Cel mai lesne ei au preluat genul *doinei* și *poemului muzical* cu caracter programatic „Când și-a pierdut ciobanul oile". Ca model de imitație s-a impus, de asemenea, și dansul ritual de nuntă *Oleandra,* adoptând denumirea generică de *Londre* sau *Joc*[14]. Repertoriul internațional de nuntă al evreilor vădește împrumuturi masive din folclorul tuturor popoarelor din Europa Centrală și de Est. O sursă primordială de inspirație o constituie folclorul românesc. Colecția lui W. N. Kostakowsky[15], editată la New-York la începutul secolului al XX-lea, include un număr impunător de dansuri românești, precum *Hora, Sârba, Bulgăreasca*, a căror tipuri melodice se regăsesc în tradiția vie din zilele noastre. De asemenea, diverse variante ale dansului moldovenesc *Hangul* circulă în repertoriul evreiesc sub denumirea de *Ange* sau *Onga*.

Un aport substanțial în evoluția muzicii de dans l-au avut **lăutarii țigani**. Concepția populară le acordă un rol însemnat în promovarea și dezvoltarea artei interpretative instrumentale. În general, meseria de lăutar a fost percepută ca o profesie specifică comunității țigănești. În anumite zone folclorice și perioade istorice, ponderea lăutarilor de etnie romă pare să fi fost considerabilă.

În istoria sud-estului european comunitatea de țigani (sau de *romi*) debutează, cel puțin, din secolul al XIV-lea[16], ea fiind semnalată în diferite documente ale epocii (cronici, letopisețe, acte de danie etc.)[17]. Pătrunzând în acest spațiu geografic prin două filiere de bază, una nord-pontică și alta balcanică, țiganii au fost înrobiți treptat, în marea lor masă, pe lângă instituțiile puterii feudale: curțile domnești, boierești și mănăstirești. Ei s-au făcut cunoscuți ca practicieni ai unor meserii medievale foarte căutate, precum cea de aurar, băieș, zlătar, căldărar, lingurar, clopotar, spoitor, fierar, cizmar, pitar, bucătar, croitor etc. Printre aceste meserii s-a evidențiat și branșa profesională a *lăutarilor*, specializată în promovarea artei și dezvoltarea serviciilor muzicale. Înnăscuți meșteri, magicieni și artiști, lăutarii țigani au preluat „în custodie" funcția de muzicant profesionist în mediul nobiliar al vremii. Aidoma cântăreților de curte din Orient[18], ei au continuat tradiția muzicală orală a vechilor zicălași, măscărici, surlari, bucinatori, trâmbițași și cimpoiași din Principatele Dunărene.

În societatea feudală târzie funcția de lăutar a fost investită cu o valoare comercială. În postura sa de sclav, muzicantul lăutar constituia, de fapt, o „marfă", un instrument al acumulărilor de venit la vistieria țării și la averea diferitor proprietari, deseori fiind obiectul unor tranzacții de vânzare-cumpărare. Lăutarul servea drept „monedă de schimb", putea fi vândut „cu bucata" sau „cu jumătatea"[19], putea fi inclus în lista de danie către mănăstiri și boieri, în actele matrimoniale de căsătorie[20], uneori – chiar și în cota de tribut, oferită otomanilor. În 1716 s-a instituit și un impozit special pe vânzarea și circulația lăutarilor, numit „țigănărit"[21], ceea ce relevă importanța tranzacțiilor cu muzicanți pe piața culturală a societății pre-capitaliste.

De la începutul secolului al XVIII-lea, cel puțin din anul 1723[22], apar primele bresle lăutărești la orașe, care vor fi supuse unui sistem de percepere a taxelor și impozitelor. Exploatarea fiscală excesivă constituie o trăsătură specifică a economiei feudale tardive, mai cu seamă, în epoca fanariotă[23]. Ea va favoriza o acerbă competiție pentru funcția de staroste al breslelor lăutărești[24]. Pe parcursul secolelor XVIII-XIX țiganii se vor organiza din ce în ce mai bine ca breslași ai muzicii lăutărești, „exercitând la orașe aproape exclusiv profesia de muzicanți". Breslele lăutărești își vor croi un stil propriu de viață, care se va reflecta și în muzica lor profesională[25]. Referindu-se la situația economică și socială a Moldovei de la începutul secolului al XVIII-lea, principele Dimitrie Cantemir subliniază caracterul aproape exclusiv etnic al muzicanților, „care rar pot să fie alții decât numai țiganii"[26]. O bună parte din lăutarii ambulanți au provenit din categoria profesională a țiganilor „ursari", specializați în dresarea urșilor pentru reprezentațiile publice. Încă din secolul al XVII-lea, acești lăutari colindau țara în căutarea unui câștig, acompaniind jocul urșilor dresați cu melodii de *tănănică*. Muzica de dans, cântecele epico-narative (baladele), scamatoriile, jocul actoricesc constituiau elemente ale spectacolelor în aer liber, prin piețe, târguri și bâlciuri[27]. Aidoma muzicanților ambulanți europeni (trubadurii și truverii), cunoscuți încă de prin secolele XI-XII, lăutarii vor constitui un important factor al comunicării culturale între popoare, un liant între diverse regiuni, etnii și pături sociale[28].

Prin talentul și dragostea lor pentru muzică, îmbrățișând cariera de instrumentist, lăutarii țigani s-au identificat într-atât cu muzica locuitorilor băștinași, încât

preluarea artei lor a fost *quasi* totală. Ei au devenit, într-un fel, mesagerii avizați ai acesteia. Existența muzicii de joc a fost legată – cel puțin în ultimele două secole, în mod izbitor – de practica lăutarilor profesioniști[29]. Acest lucru s-a accentuat după dezrobirea țiganilor (în perioada anilor 1830-1850), când o bună parte din lăutari devin liberi, se stabilesc prin suburbiile orașelor sau pe la sate, se sedentarizează, mulți fiind împroprietăriți în mediul rural, pe moșiile domnești, boierești sau mănăstirești. Astfel, tarafurile țigănești și-au deschis o nouă piață de desfacere - jocurile, nunțile, petrecerile țărănești - în locul celei nobiliare pierdute.

Instrumentele preferate ale lăutarilor au devenit vioara, cobza și naiul. Locul de frunte îl deținea însă vioara. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, cunoscutul compozitor și folclorist Henri Erlich menționa, că „sunt mulți țărani care joacă și din vioară, dar artiștii de acest instrument se află mai cu seamă printre țigani, care sunt adevărații muzicieni ai orașelor"[30]. Lăutarilor li se datorează dezvoltarea unor forme concertante (suita, potpuriul), bazate, în special, pe muzica tradițională de dans. Stilul lăutarilor țigani, mai cu seamă, al violoniștilor, a valorificat un patos și un senzualism particular, susținut de procedee specifice de interpretare: un *vibrato* energizant, *portamento* și *glissando* expresiv, o ornamentație bogată, flexibilitate modală, cromatizare, prelucrare ritmică ingenioasă, improvizație și spontaneitate accentuată a actului creator în sine.

De contactele istorice endogene cu comunitatea țiganilor amintesc unele modele muzical-coreice. Ca imitație a cântecului și dansului țigănesc s-au constituit anumite specii cu denumiri etnografice, precum *Chilabaua, Ca la ușa cortului, Tănănica* ș.a.. De circulație preponderentă în zonele sudice ale Basarabiei, acestea au fost integrate tipului coregrafic *bătuta/brâu*. Melodii cu denumirea de *Jocul ursului* și *Jocul țiganului*, axate pe un ritm săltăreț, amintind de *tănănica* vechilor ursari, se întâlnesc deseori în reprezentările teatralizate de Anul Nou („Ursul", „Capra", „Malanca" etc.). Dansul *Țigănească* apare și în repertoriul de la „hora satului", fiind interpretat ca o specie de bătută feciorească. De altfel, în anumite zone taxonomia populară a și clasificat acest fenomen, plasându-l sub denumirea de *Bătuta țigănească* sau *Bătuta ursului*[31].

Un rol important în evoluția muzicii de dans l-au avut și contactele cu **comunitatea bulgarilor și găgăuzilor** din sudul Basarabiei. Stabilită în Țara de Jos a Moldovei, ca „bejenari din sudul Dunării", începând cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, după luarea în stăpânire de către ruși, în 1769, a cetății Bender (Tighina), această comunitate se va dezvolta, sub protecția autorităților militare, pe locul fostelor câșle și cătune tătărești și în zona nelocuită a Bugeacului. În părțile dunărene această comunitate va veni în contact direct cu așezările de mocani moldoveni, specializate în cultura păstoritului. O parte mai mică a bulgarilor bejenari a fost colonizată răzleț și în nordul Basarabiei. Astfel, „o ceată de țărani bulgari", care întemeiaseră satele Țarigrad, Târnova și Sofia din județul Bălți, este consemnată pe la 1830 de către călătorul german J. Zucker[32]. În această zonă, comunitatea bulgarilor s-a asimilat destul de repede în mediul băștinașilor, lăsând în urmă doar memoria unei comunicări interculturale „dansante". Statistica demografică din anii interbelici înregistrează 42 de sate bulgărești și 25 găgăuzești[33], având o pondere importantă în sud, județele Cetatea Albă și Tighina.

Raporturile economice, sociale și culturale cu comunitatea bulgarilor și găgăuzilor din sudul Basarabiei, tot mai intense din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, au favorizat un viu proces de interferență și îmbogățire reciprocă a folclorului muzical-coregrafic. Prin intermediul horelor și petrecerilor comune, prilejuite de hramurile bisericești, de Paști și alte sărbători calendaristice ortodoxe, precum și de schimburile economice regulate în cadrul iarmaroacelor, bâlciurilor, „târgurilor", morăritului, dar și de practica păstoritului etc., moldovenii și-au asimilat cu timpul o manieră „bulgărească", iar bulgarii – una „moldovenească" de interpretare a unor dansuri comune. Emblema acestui proces cultural o constituie, în primul rând, dansul *Bulgăreasca*. Denumirea sa consemnează la nivel taxonomic prezența unor caracteristici culturale comune în coreutica locală și în cea a bulgarilor. Aidoma dansului *Sârba,* intrat și el „în joc", odată cu imigrația comunităților de sârbi și muntenegreni în Principatele Dunărene, sub presiunea confruntărilor antiotomane de la răspântia secolelor XVIII-XIX, *Bulgăreasca* conotează o traiectorie specifică de evoluție a vechiului *Brâuleț* autohton în contextul comunicării cu culturile carpato-balcanice[34]. În virtutea trăsăturilor stilistice comune, dansurile *Bulgăreasca* și *Sârba* s-au identificat în concepția artistică a băștinașilor cu o manieră specifică de interpretare a tradiționalului *Brâuleț cu figuri* autohton. Termenii respectivi au căpătat o valoare simbolică, cu semnificații tipologice, ei devenind drept marcă denotativă (un fel de „etichetă") a unui stil, tip sau model muzical-coreic distinct al creației autohtone și nu neapărat un indiciu al originii geografice sau etnice a speciilor în cauză, precum deseori se încearcă a se acredita în mod simplist, unilateral și eronat.

O influență bulgărească pare să fi avut și dansul *Șarampoi*, atestat de P. Pârvescu în repertoriul din Dobrogea. Introdus la horele duminicale, alături de *tropca* și *paidușca*, către sfârșitul secolului al XIX-lea, el a fost asimilat și „naturalizat" în cultura băștinașilor, devenind foarte popular. Melodii de *Șarampoi* circulă în mai multe zone, inclusiv în nordul Basarabiei

Un caz aparte al influenței comune bulgaro-găgăuze asupra dansului din sudul Basarabiei poate fi considerat tipul de *Cadângea* sau *Cadâneasca*. Întâlnit uneori în repertoriul de nuntă, acest dans se substituie, de regulă, funcției coregrafice a *Ostropățului* autohton („de jucat zestrea", „la găină" etc.). Axat pe un ritm asimetric specific (de structură cuaternară), dansul *Cadângea* dezvăluie anumite analogii de natură morfologică și semantică cu *Ostropățul* autohton, ceea ce a și deschis calea unui proces de interșanjabilitate semantică.

La rândul lor, bulgarii colonizați și-au însușit unele dansuri ale băștinașilor, printre care cele numite de ei *haiducească* și *moldovanskăta*[35].

Un rol de neglijat în procesul evoluției muzicii de dans l-au avut și contactele cu **comunitățile germanilor și polonezilor**. Colonizările germane în Bucovina încep pe la finele secolului XVIII fiind încurajate de administrația habsburgică de la Viena. Ele s-au constituit, în general, din imigranții șvabi, sosiți din sudul Germaniei. Aceștia au creat, în locuri nepopulate sau în satele cu populație băștinașă, o serie de așezări rurale, bine închegate și repartizate aproape pe întreg teritoriul noii provincii imperiale. Către anul 1910 coloniștii șvabi constituiau peste 9,7% din totalul populației

Bucovinei. În Basarabia ponderea coloniștilor germani era sensibil mai mică față de cea din Bucovina. De cea mai bună reprezentare se bucurau însă în sudul provinciei (județele Cetatea Albă, Tighina), unde dispuneau de comunități compacte, adevărate „oaze de cultură și civilizație occidentală". Grație politicii demografice a autorităților țariste, comunitatea germană s-a consolidat de-a lungul mai multor colonizări succesive în această regiune, începând cu anul 1814. Către începutul secolului al XX-lea, în Basarabia existau deja 75 de sate cu populație germană (în majoritate, de origine șvabă), constituind o premisă importantă în evoluția unui proces de comunicare interculturală. În perioada interbelică însă numărul așezărilor s-a redus la 25, ulterior fiind părăsite aproape în totalitate.

Dată fiind confesiunea lor catolică sau protestantă, diferită de cea ortodoxă a comunității majoritare, germanii își duceau o viață spirituală oarecum autonomă. Totuși, interesele economice și comerciale, bazate pe practica diferitelor meserii „moderne" și pe arenda pământului, i-au impus spre un larg dialog intercultural. Prin origine, mentalitate și educație ei au devenit un fel de intermediari între culturi și civilizații, mesageri ai schimburilor simbolice între vestul și estul Europei. Drept actori principali ai acestui proces au fost capelmaiștrii și formațiile specifice de fanfară, care se produceau la balurile, nunțile și petrecerile comunitare. Venind în contact cu percepția localnicilor, muzica de fanfară a contribuit substanțial la popularizarea și menținerea în rândul populației autohtone din Basarabia și Bucovina a gustului pentru anumite modele culturale occidentale, în special pentru genurile muzicii de dans și de divertisment. *Valsul, Ländler*-ul, *Polca* au devenit treptat dansuri agreate și chiar „la modă" în zonele învecinate, fiind preluate de lăutarii băștinași. Muzicanților și intelectualilor germani li se datorează și răspândirea unor specii deosebite de polcă, precum *klasirer polka* (clazirul), *kreutz polka* (polca încrucișată), *schnell polka* (polca rapidă), *drei fuss* (trei pași) etc., de mare popularitate în Bucovina.

Mai puțin numeroasă decât cea germană, comunitatea polonezilor constituia, la începutul secolului al XX-lea, circa 4,5 % din totalul populației Bucovinei și, respectiv, sub 1 %, în Basarabia. Așezată în grupuri relativ mici printre bucovineni și basarabeni, ea a fost mai susceptibilă unei asimilării etnice. Doar în anumite zone din Bucovina și în centrele urbane ale Basarabiei comunitatea poloneză și-a păstrat o oarecare doză de originalitate etnică, fiind susținută de sistemul confesional catolic și de bisericile comunitare. Deținători ai unui bogat tezaur folcloric, polonezii au fost promotorii mai multor dansuri din țara lor de origine, printre care cele mai cunoscute sunt *Cracoveacul* și *Mazurca.* Acestea s-au impus mai pregnant în repertoriul lăutarilor autohtoni, devansând alte modele subiacente, cu tentă etnografică, precum *kujawiak, oberek* sau *obertasi.*

Un factor deosebit de important al evoluției muzicii tradiționale de dans în epoca modernă îl constituie **influențele europene**[36]. Începând cu secolul al XIX-lea, acestea vor favoriza o intensificare fără precedent a fluxului de valori spirituale pe arii geografice tot mai extinse. Tendința internaționalizării dialogului cultural, cu caracter transnațional și transfrontalier, sub imboldul marilor interese economice și politice, va stimula o adevărată expansiune a paradigmelor occidentale spre diferite

zone ale lumii, inclusiv spre Europa de Est şi Sud-Est. Zonele etnografice ale Bucovinei şi Basarabiei nu vor rămâne în afara influenţelor occidentale. Un rol central în acest proces va reveni genurilor de popularitate şi divertisment, printre care şi muzica de dans, muzica „salonului burghez".

Către sfârşitul secolului al XVIII-lea se remarcă o creştere spectaculoasă a domeniului coreic în viaţa societăţii vest-europene. Catalizatorul acestui proces îl constituie necesităţile culturale ale burgheziei, care va practica pe parcursul întregului secol al XIX-lea un adevărat cult pentru formele de distracţie şi delectare cu dans. În marile capitale ale Europei iau naştere celebrele saloane de dans, se înfiinţează celebrele orchestre de dans. Barometrul modei coreice iradiază dinspre Viena şi Paris. Muzica de dans devine un bun de larg consum, o marfă de mare valoare pe piaţa culturală a Europei. Ia naştere o adevărată industrie a tiparului şi distribuţiei comerciale a muzicii. Magazinele muzicale specializate şi editorii accelerează acest proces cu o ploaie de albume muzicale conţinând diverse arii şi piese instrumentale pentru pian, de regulă, axate pe ritmuri de dans. De o circulaţie intensă se bucură formele compozite de suită şi potpuri, în care fuzionează genuri ca romanţa şi liedul, aria de operă, marşul şi dansul. Se impune o nouă categorie profesională, maestrul de „dans modern", care va deveni şi „coregraf", cu funcţii specifice de organizare şi gestionare a salonului de bal. Apar primele manuale de dans „de salon". Se afirmă la scară mondială marile şcoli europene de balet (din Paris, Stuttgart, Viena, Sankt-Petersburg, Londra).

Un rol important în propagarea genurilor dansante la modă le revine fanfarelor, tot mai solicitate la diverse petreceri mondene cu dans. Conservatoarele vor pregăti un număr impunător de dirijori, chemaţi să gestioneze organizarea şi evoluţia fanfarelor. Spectacolele teatrale (vodevilul, comedia, teatrul de revistă) vor include, în mod constant, selecţii din cele mai populare dansuri ale timpului.

Apar tot mai multe genuri coreice noi, printre care *Cadrilul*, *Galopul* şi foarte agreatul dans de mai târziu, *Cancanul*. De o mare popularitate continuă să se bucure *Mazurca*, intrată de mai multă vreme în circuitul dansurilor de salon, precum şi faimosul *Cracoveac*, ambele de origine poloneză.

O adevărată revoluţie în muzica populară de dans au produs-o însă *Valsul* şi *Polca*, ele devenind modele emblematice pentru cultura coreică europeană. *Valsul* va prelua caracterul legănat al *Ländler*-ului austriac, vivacitatea *Voltei* provensale, iar *Polca* - spiritul vesel şi săltăreţ al dansului popular ceh omonim. Ambele modele muzical-coreice vor cunoaşte amploarea distribuţiei academice, inspirând creaţia marilor compozitori ai vremii, fiind obiectul unor prelucrări şi poetizări simfonice celebre (Strauss-fiul şi tatăl, Lanner, Chopin, Brahms, Ceaikovski etc).

Printre primii mesageri ai culturii occidentale în Bucovina sunt funcţionarii austrieci şi fanfarele militare. Serbările şi procesiunile publice, întrunirile oficiale, balurile nobilimii din Cernăuţi sunt asistate de fanfare, cu marşuri şi dansuri la modă, de unde nu lipseau, firește, şi renumitele valsuri vieneze şi polci ale maeştrilor Strauss. Occidentul se făcea „auzit" peste tot: în saloane, teatre, baluri, parcuri, străzi. Oraşul Cernăuţi devine un important centru cultural şi artistic. Trupe de actori, muzicieni, profesori, constructori de instrumente şi acordori din Occident îşi demonstrează aici

măiestria[37]. Seratele muzicale din casele nobililor locali (Musteață, Hurmuzachi, Petrino, Stârcea ş. a.) vor promova selecţii din muzica academică, de preferinţă aparţinând maeştrilor germani şi austrieci. În 1862 se înfiinţează *Societatea filarmonică,* iar mai târziu şi *Teatrul muzical-dramatic din Cernăuţi.* Ele vor întreţine o intensă viaţă muzicală în stil european. În 1875 se fondează Universitatea din Cernăuţi, a cincea din imperiu (după Viena, Gratz, Praga şi Insbruck), care va pune bazele instruirii moderne a intelectualităţii bucovinene şi va stimula comunicarea interculturală în regiune.

În Basarabia, formele de cultură occidentală se fac prezente din primele decade ale secolului al XIX-lea. Se remarcă în acest sens concertele şi seratele susţinute de fanfara militară rusească la Chişinău (1818, 1823), reprezentaţiile de teatru cu „dansuri costumate"[38], balurile din casele nobililor locali, unde se dansa „poloneza, valsul, polca, mazurca, cadrilul, lancierul, contradansul"[39]. Un rol deosebit în popularizarea dansurilor occidentale îl au şi spectacolele trupelor de teatru străine. Prin anii 60 ai secolului al XIX-lea la Chişinău se deschide primul magazin muzical (al lui Kubiţki), iar mai târziu, încă trei[40]. Ele propun şi servicii de acordaj şi reparaţii ale instrumentelor, dar şi de editare muzicală[41]. Unele tipărituri vor include şi creaţii „moderne" ale lăutarilor basarabeni, precum a fost, de pildă, şi valsul „Aza", compus de Gh. Heraru[42].

Debutează învăţământul muzical instituţionalizat. În 1893, la Chişinău a fost fondată Şcoala muzicală privată a lui V. Gutor, iar în 1899, şi Şcoala muzicală a Societăţii Muzicale Ruse, condusă de V. Rebikov. Ele vor instrui un număr impunător de muzicieni, receptivi la noutăţile muzical-coregrafice ale vremii. Concertele şcolilor muzicale vor găzdui uneori şi evoluţia unor lăutari locali[43]. Elementul principal de atracţie al multor spectacole de teatru îl constituie tocmai seratele de dans, ce urmau, de regulă, după reprezentaţia propriu-zisă[44].

La începutul secolului XX Chişinăul dispune deja de un local special de distracţii (casinoul), de mai multe restaurante cu terase, numite *„cafe chantant"*, diverse săli de spectacole (teatrul „Grossman", Clubul nobilimii, aula „Puşkin", sala consiliului municipal[45] ş. a.). Se impun şi unele săli private de dans modern. Presa vremii semnalează popularitatea frenetică, aproape „scandaloasă", a unor dansuri moderne, printre care *cancan*-ul şi *cake walk*-ul, precum şi moda de a organiza, la încheierea spectacolelor muzicale, „serpantine", diferite distracţii şi jocuri, în sunetul fanfarei militare[46].

Dansul occidental pătrunde treptat şi în mediul rural al Basarabiei. Pe la 1862, A. Zaşciuk menţionează valsul şi polca, ca fiind prezente, „în forme caricaturale"[47], la hora satului. Cu un deceniu mai târziu, *Buletinul eparhial din Chişinău* atestă dansuri ale „clasei civilizate" în mediul rural din judeţul Orhei[48]. Printre acestea vor fi fost, firește, şi cele în vogă: cadrilul, mazurca, lanţeta, polca, valsul, cracoveacul ş. a.

Un proces de „intensă urbanizare" a repertoriului rural se atestă şi în anii '30 ai secolului al XX-lea. Alături de jocurile tradiţionale, la hora satului se impun şi dansurile occidentale. Pe primul loc se situează modelele „mai vechi", venite cu „primul val" (polca, valsul, cracoveacul, vengherca), ele fiind urmate de cele „mai noi" (carioca, rumba, tango, foxtrot, şimi), cu un statut încă destul de incert[49]. Invazia dansurilor occidentale, „importate fără nici o taxă de vamă", pune stăpânire şi

pe repertoriul nunților, iar lăutarii cu „trube" și „clarinete" le vor ține hangul tot mai îndesat[50]. Fanfarele vor promova și unele dansuri conglomerate, de tipul binomului „polca-mazurca"[51]. Pentru mulți dintre lăutari, celebrele valsuri ale lui J. Strauss vor deveni simbolul măiestriei artistice, blazonul nobleței profesionale, prilej de admirație și elevație spirituală[52]. Creația lăutărească va oferi publicului un torent de polci, valsuri, mazurci, galopuri stilizate etc. Acest fenomen genera (după B. Bartok) o specie de „muzică cultă în stil popular"[53].

Tenacitatea contactelor culturale a determinat, cel puțin, pe parcursul ultimelor două secole, un proces de adaptare și asimilare, în grade și forme diferite, a unor modele coreice occidentale în muzica de dans autohtonă. Lăutarii au preluat selectiv melodiile la modă din mediul burghez. În prim plan s-au situat dansurile în ritm simetric binar, printre care *Polca*, urmată de *Cracoveac* și - într-o măsură mai mică, – *Cadrilul* și *Galopul.* În plan secund s-au evidențiat dansurile în ritm ternar: *Valsul*, *Mazurca* și *Padespani.* Procese similare de interferență culturală sunt specifice tuturor popoarelor est-europene. Contaminări dintre *vals, polcă, two spep*, conglomerate stilistice, diverse imitații coreice se atestă, spre exemplu, în folclorul belorus[54] și cel ucrainean[55].

Un factor primordial al evoluției muzicii tradiționale îl constituie **practica profesională lăutărească.** Supus legilor economice ale cererii și ofertei, asigurându-și existența din meseria sa, lăutarul a căutat în permanență să-și construiască o adevărată strategie de „marketing", selectând genurile, formele și mijloacele de expresie artistică cele mai atractive și competitive pe piața culturală. Un rol decisiv i-a revenit în acest sens muzicii de dans, gen de largă popularitate și audiență socială. Strategia profesionalismului lăutăresc presupune o diviziune strictă a muncii în cadrul unor formații instrumentale tipizate. Taraful devine treptat o adevărată instituție a lăutăriei, cu funcții organizatorice și manageriale în cadrul ceremoniilor nupțiale, jocului duminical, balurilor, seratelor etc.

Fiind nu numai un creator, interpret și artist, ci și un „vânzător de muzică", lăutarul s-a situat mereu în postura de intermediar și distribuitor de produse pe piața culturală[56], al căror rost și condiții de existență rezidă tocmai în circulația intensă și în consum. Balada sau cântecul bătrânesc, muzica „de ascultare" sau de petrecere, muzica de nuntă și cea de dans, muzica de largă popularitate, la modă au constituit dintotdeauna preferințele marelui „public consumator". Prezența acestor genuri în repertoriu fac tocmai dovada existenței muzicantului de profesie. Lăutarul va fi nevoit să cultive un fel de conformism estetic, fiind dependent de gusturile consumatorului, adică a comanditarului.

Interesul comercial va favoriza în mod firesc evoluția unor genuri preferențiale de dans, în detrimentul altora, va impune anumite standarde și clișee interpretative.

Un rol important le revin formelor „consacrate" de suită și potpuriu, sârbelor și horelor „de concert", axate pe elemente expresive tipice, cu rol de introducere, tranziție și încheiere a discursului muzical-coreic etc.

O importanță deosebită în dezvoltarea muzicii de dans îl are și **tezaurul organologic tradițional**. Structura morfologică a instrumentelor, resursele sonore, armonice și polifonice, flexibilitatea intonațională, diapazonul, timbrul, intensitatea,

particularitățile emisiei, posibilitățile tehnice etc. își pun amprenta asupra stilului muzical-coregrafic. Mânuite de muzicanți, instrumentele se instituie într-un factor al gândirii muzicale, influențând astfel atât formele, cât și estetica muzicii de dans. Ele au favorizat de-a lungul timpului un proces de îmbogățire a modalităților de expresie, au înlesnit conștientizarea și cristalizarea anumitor procedee de creație muzical-coreică.

Din perspectiva evoluției istorice putem evidenția importanța principială a trei straturi organologice de bază. Primul strat este legat de universul aerofonelor arhaice păstorești (fluierul, cavalul, cimpoiul), de origine pre-lăutărească, afirmate în practica medievală și având o continuitate până aproape de zilele noastre. Ele au pus în evidență forța expresivă a unor procedee structive specifice în cadrul discursului ludic, precum eterofonia, rezonanța naturală, transpoziția și variația acustică, polifonia rudimentară (burdonul, isonul gutural) etc. Al doilea strat apare legat de instrumentele lăutărești cordofone (vioara, cobza, țambalul), cunoscute încă din secolele XVI-XVIII, având o evoluție ascendentă până în contemporaneitate. El a contribuit din plin la afirmarea virtuților tehnice și interpretative de virtuozitate ale discursului muzical-coreic, la cristalizarea unor formule speciale de acompaniament („țiiturile" de joc), conturarea formelor de ansamblu instrumental (taraf), amplificarea formelor muzicale de dans (suita, potpuriul). Instrumentele cordofone au preluat și dezvoltat unele procedee din fondul aerofonelor arhaice, ceea ce a permis imitarea stilului muzical vechi al cimpoiului, fluierului sau cavalului, în special, crearea unor versiuni violonistice ale melodiilor de dans („ca din cimpoi", „ca din caval" „pe burdui"etc.).

Al treilea strat, reprezentat de aerofonele occidentale moderne (trompeta, trombonul, clarinetul, saxofonul etc.), înglobate succesiv fanfarei țărănești sau tarafului extins, a dezvoltat pe parcursul secolelor XIX-XX o muzică populară de joc pentru nunți, petreceri în aer liber, baluri, punând în valoare eficiența discursivă a noilor instrumente. Penetrabilitatea sonoră, fluența melodică, cantabilitatea specifică a alămurilor și lemnelor, ritmicitatea percutantă a tobei, bogăția armonică și timbrală a ansamblului instrumental, soliditatea și claritatea facturii muzicale au favorizat crearea unui stil specific de melodii. Se vor impune numeroase versiuni instrumentale ale cântecelor de joc, marcate de o identitate lirică particulară. Prin intermediul aerofonelor moderne au pătruns mai lesne dansurile occidentale.

Un factor generator, de primă importanță al muzicii tradiționale de dans, îl reprezintă **instituțiile culturale tradiționale:** „hora satului", șezătoarea, claca, nunta țărănească etc. Investite cu funcții educative și socializante, ele au servit dintotdeauna drept „școală" a unei civilizații specifice, bazate pe respectul și promovarea valorilor și normelor culturale moștenite din bătrâni, sub forma unor obiceiuri, datini și tradiții populare. În cadrul acestora, dansul și muzica și-au rezervat un rol esențial, ținând locul unei „metode" de educare, integrare socială, de edificare morală și estetică a tinerei generații. Jocul duminical sau „hora satului", în special, a reprezentat un „laborator de creație genuină", care a preluat și dezvoltat tezaurul cultural tradițional. Aici s-au cristalizat și s-au transmis norme ale comportamentului coregrafic, forme caracteristice de expresivitate cinetică, s-au creat noi variante, dar s-au și „acreditat" noi modele de

import, în consens cu tendințele culturale ale vremii.

Pavimentul specific de dans s-a răsfrânt asupra stilului de execuție. Astfel, terasamentul de joc în aer liber sau „toloaca" a favorizat cristalizarea unui stil „bătut", atât de caracteristic dansurilor bărbătești de virtuozitate, iar podeaua netedă de joc din încăperi – un stil „tropotit". Larghețea spațiului deschis de pe vechea „vatră a satului" a predispus la jocuri colective de mare amploare, în care-și puteau uni sentimentele de comuniune și echilibru sufletesc până la 200-300 de oameni. Așa au evoluat horele „mari" cu stilul lor specific „legănat".

Arena jocului duminical, șezătorilor, nunților, clăcilor a constituit o adevărată „pistă de lansare" a talentelor artistice locale: dansatori, cântăreți, „zicălași", „ghiduși", glumeți etc. Aici s-au produs lăutarii, al căror talent a surprins acest mozaic ludic al vieții țărănești și l-a exprimat în forme muzicale, în consens cu posibilitățile instrumentelor pe care le mânuiau. Repertoriul lor a conservat și îmbogățit cele mai reprezentative modele și stiluri muzical-coregrafice ale satelor (Hora, Bătuta, Sârba, Ostropățul etc.). În același timp, lăutarii au constituit și o punte de legătură dintre vechi și nou. Ei au fost furnizorii noutăților muzical-coregrafice și tehnologice, introducând melodii, instrumente muzicale și formații „la modă", venite pe calea urbanizării și modernizării.

Personalitatea artistică a instrumentistului reprezintă încă un factor determinant al evoluției muzicii de dans. Talentul, sensibilitatea, bogăția memoriei, imaginația, fantezia creatoare, tehnica stăpânirii instrumentului, velocitatea, agilitatea și spontaneitatea, intensitatea variației și improvizației, ingeniozitatea ornamentației, stilul virtuos de execuție etc. își pun amprenta indispensabilă asupra destinului muzicii tradiționale. Marii instrumentiști devin pentru contemporanii lor adevărați deschizători de drumuri, lideri de opinie, misionari culturali. Dotați cu harul providenței, ei realizează acele salturi calitative, care duc la apariția unor noi melodii, stiluri și modalități de abordare a materialului. De regulă, se impun cu anumite modele și maniere proprii de interpretare, generând prin aceasta fenomenul imitației. În jurul lor gravitează cele mai importante forțe artistice, se constituie cele mai performante formații instrumentale de dans. Marii muzicieni întruchipează la modul exemplar virtuțile performanței, vigoarea profesională a unei veritabile instituții culturale.

Statutul cultural al instrumentiștilor diferă de cel al cântăreților vocali. Deși antrenați într-o creație cu caracter colectiv, totuși, aportul individual procură aici valențe particulare. Spre deosebire de domeniul cântecului vocal, arta instrumentală dă prioritate personalităților cu abilități artistice și tehnice deosebite. Interpretarea la instrumente nu este apanajul tuturor, ci doar al unei pături sociale reduse cantitativ. În virtutea unei specializări culturale, muzicienii capătă valoarea de profesioniști ai artei instrumentale în mediul colectivităților respective. Libertatea personalității creatoare este în acest domeniu cu mult mai mare. Factorul validării sau „corecției colective" nu intervine decât prin intermediul percepției și se rezumă doar la genurile cu caracter comunicativ și „interactiv"[57], în special la cele legate de muzica de dans și de nuntă.

Celebrii instrumentiști au modificat dintotdeauna, într-un fel sau altul, cursul vieții muzicale pe plan local sau zonal și au intrat în conștiința oamenilor ca

mari personalități culturale. Imaginea lor dăinuie mult timp în memoria urmașilor, perindându-se în titulatura personalizată a unor creații de joc. O întreagă istorie a muzicanților prinde viață tocmai prin melodiile de joc. Nume de marcă ale artei lăutărești se reflectă în denumiri evocatoare, precum „Sârba lui Lionache", „Hora lui Zingher", „Bătuta lui Drozdan", „Hora lui Giugu", „Șaerul lui Toader Neagu", „Sârba lui Nuhăm", „Bulgărească lui Filea" și multe altele.

Una dintre formele noi de valorificare a folclorului în secolul XX o reprezintă **mișcarea artistică de amatori**[58]. Ea va favoriza activitatea unei rețele de colective de cântec și joc popular, chemate să valorifice potențialul artistic al maselor largi de la sate și orașe, tinzând să suplinească, în parte, funcțiile pierdute sau diminuate ale instituțiilor tradiționale (hora satului, jocul), dar și să răspundă unor necesități culturale sporite ale societății moderne de consum. În perioada comunistă postbelică, mișcarea de amatori a avut un caracter pronunțat ideologic, eșuând în campanii propagandistice militante, aservite politicii „naționale" a statului sovietic, în special, luptei de clasă „cu rămășițele trecutului". Amatorismul a servit, în bună parte, drept instrument de îndoctrinare ideologică în masă, în scopul tăinuirii și erijării marilor crize ale construcției socialiste, legate de colectivizarea forțată, deportarea bășținașilor, opresiunea politică, încălcarea drepturilor omului etc.

Amatorismul artistic se înscrie în albia unui fenomen cultural mai amplu, cunoscut sub termenul de „folclorism"[59]. Ca fenomen social, folclorismul reprezintă un proces obiectiv de aplicare, utilizare și fructificare a valențelor expresive ale folclorului nativ în diverse domenii de activitate: educație, creația profesionistă, mass-media, producția audio, video și cinematografică, industria turismului și divertismentului, managementul cultural etatizat etc. Esența acestui fenomen constă în modificarea funcțiilor primare, dezrădăcinarea folclorului din contextul său originar (al horei satului, șezătorii, nunții, clăcii, spre exemplu) și adaptarea la un context mai larg, legat de spectacol, scenă, concert[60]. Printre trăsăturile de bază ale folclorismului sunt: 1) promovarea unor forme secundare, derivate, în raport cu formele autentice ale tradiției orale; 2) modificarea structurii morfologice și semantice ale creațiilor; 3) revizuirea sistemului genuistic, exacerbarea unor genuri în defavoarea altora; 4) nivelarea stilurilor regionale etc.

Mișcarea de amatori, ca exponentă a folclorismului contemporan, își va însuși din plin aceste calități. Tarafurile, fanfarele, orchestrele populare, colectivele de dansatori, formațiile etnofolclorice ș.a., create pe lângă cluburile și casele de cultură ale satelor, întreprinderilor de producție din mediul urban sau rural, vor fi, în marea lor majoritate, promotorul unui „folclor convențional", ca caracter oficial, etatizant, aservit unor necesități de educație și propagandă socialistă, aflat sub controlul ideologic al autorităților. În virtutea caracterului său patetic și optimist, muzica de dans și creația coregrafică populară în general s-a bucurat de o atenție deosebită din partea activiștilor ideologici. În repertoriul formațiilor amatoricești își vor face tot mai des apariția, pe lângă adaptările scenice, prelucrările și stilizările după tipurile de dans tradițional, și diferite creații muzical-coregrafice „cu tematică nouă", inspirate din estetica „realismului socialist", menite a epata euforia „omului nou, sovietic". Printre

exemplele idiomatice în acest sens pot fi citate, de pildă, „Polca colhoznică", „Hora prieteniei" , „Sârba bucuriei" ş. a. m. d. Dansurile populare vehiculate în scenă reprezintă – în opinia coreologului A. Giurchescu – „un proces al folclorismului, nu al folclorului"[61], caracterizând un fenomen aflat la limita dintre sfera culturii populare şi a celei de masă.

Un imbold important în procesul înnoirii repertoriului de dans îl reprezintă **moda**, indicator al conjuncturii social-istorice, barometru al opiniei publice de moment, expresia comportamentului şi gustului estetic în masă. Bazat pe impunerea tiranică a unor forme noi de cultură, de regulă, stereotipizate şi standardizate, fenomenul modei se axează pe anumiți factori de motivație psihologică, printre care: tendința de a fi „în pas cu lumea", simțul competitivității, al afirmării sociale, tendința depăşirii celuilalt. De aici, - şi imitația mecanică, autosugestia, contaminarea, un fel de „snobism" generalizat față de anumite stiluri, creații, norme de comportament, criterii de apreciere. Moda are, de obicei, o evoluție capricioasă, se manifestă în mai multe valuri, iar „vânturile modei" se răsfrâng în mod diferit asupra sistemului normativ al societății. Ea aduce cu sine un stil nou de viață, exprimat în anumite forme de trai, maniere de comportament, inclusiv în forme particulare de dans. Ca normă social-estetică, moda impune un set de criterii apreciative şi de gust. Ea stabileşte „ce e bun" şi „ce şi cum e frumos", adică exercită un control total asupra concepțiilor estetice, modului lor de viață, cel mai adesea, în rândul generației tinere. Mecanismul afirmării modei ilustrează un anumit tip de „despotism", bazat pe negarea vulgară şi deseori vehementă a vechiului şi idolatrizarea noului. Un rol important în evoluția modei o are industria comerțului, publicitatea şi mediatizarea. Locul modei, adâncimea şi tenacitatea ei, depinde de mediul social în care se manifestă. Deseori ea serveşte ca supliment la cultura tradițională.

Cercetările sociologice şi etnografice au demonstrat importanța factorului modei în evoluția culturii, în special, a celei de divertisment. Diferite valuri ale modei urbanizate şi-au pus amprenta asupra repertoriului muzicii tradiționale de dans. Moda dansurilor occidentale, specifică vieții urbane din secolul al XIX-lea, s-a „transferat" treptat şi la sate. Prin intermediul intelectualității şi al fanfarelor, deosebit de populară a devenit *Polca*, cu diferitele-i specii, inclusiv melodiile de *Oiră, Venghercă, Şotişă, Galop,Cadril, Mazurcă, Cracoveac* etc. În perioada interbelică se impune pentru moment o altă categorie de dansuri moderne, de „stil latino", precum *Tango, Rumba, Chimmy, Carioca, Foxtrot,* dar puține dintre ele au avut o viață îndelungată. Cu tot snobismul şi fetişismul afişat pentru dansurile noi, tineretul le dansa însă „într-un mod exagerat, prin tropotituri şi izbituri", în stilul vechilor dansuri țărăneşti. Din această categorie, doar *Tangoul* şi *Foxtrotul* s-au menținut mai mult timp în repertoriu. În procesul de difuzare a dansurilor la modă, un rol important l-au avut, în secolul al XX-lea, formațiile compozite de nuntă, grupurile de divertisment tip „*cafe chantant*", precum şi orchestrele de muzică populară „*de concert*".

Note și referințe bibliografice

[1] **Buletinul Ştiinţific al Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală a Moldovei**. Vol. 3 (16), Chişinău. 2006. - P. 231-243.

[2] NISTOR Ion. - **Istoria Basarabiei.** Chişinău, 1992. - P. 201.

[3] DJUVARA Neagu.- **Între Orient şi Occident, Ţările române la începutul epocii moderne**. Bucureşti, Humanitas, 1995. - P. 179.

[4] *Ibidem*, p. 173.

[5] ЗАЩУК А. - **Материалы для географіи и статистики Россіи. Бессарабская областъ**. Санктъ-Петербургъ, 1862. – С. 450.

[6] ГОЛЬДИН М. Д. - *Op. cit.,* p. 93.

[7] DELION Pavel. - **Folclor muzical din zona Vancicăuţi, Bălcăuţi, Cernăuţi.** Iaşi, Graphix**,** 1994. - P. 44.

[8] POSLUŞNICU Mihail. - *Op. cit*., p. 626.

[9] КОТЛЯРОВ Борис. - **Молдавские лэутары и их искусство.** Москва, „Советский композитор", 1989. - С. 42.

[10] VASILIUC A. (povestit de). - **Dragi i-au fost strunele…Viaţa lăutarului Gheorghe Murgu**. Chişinău, 1961. - P. 7.

[11] LEPĂDATU Moisei. - **Lăutari din Floreşti.** Chişinău, Editura „Ruxanda", 2000.

[12] LECLERC Gerard - **Mondializarea culturală: Civilizaţiile puse la încercare**. Chişinău, Editura „Ştiinţa", 2003. - P. 311-320.

[13] ГОЛЬДИН М. Д. - *Op. cit.*, p. 100.

[14] СТОЛЯР Зиновий. - **Еврейская народная музыка в Бессарабии и левобережном Поднестровье. Конец XIX – середина XX вв. Еврейская дойна**. Кишинёв, „Лига", 1998. - С. 13-15.

[15] KOSTAKOWSKY Wolff N. - **International Hebrew Wedding Music. Aranged, Revised, Bowed and Fingered by Wolf N. Kostakowsky.** Published by Nat. Kostakowsky, Brooklyn, N.Y.

[16] SARĂU Gh., CUCOŞ C., GRIGORE D., PETCUS P. – **Mespe - o cale spre descoperirea identităţii rome**. Iaşi, Editura „Pim", 2004. - P. 23.

[17] O primă menţiune despre ţigani se contată la 1348, într-un document al ţarului sârbescDuşan. «40 familii de aţigani» sunt menţionate în actul de danie al lui Dan Vodă al Munteniei, către mănăstirile Tismana şi Vodiţă, de la 1385. Cf.: POTRA G. - *Despre ţiganii domneşti, mănăstireşti şi boiereşti* // **Revista istorică română**, V-VI (1935-1936), Bucureşti, 1936. - P. 3; COSMA V. - **Figuri de lăutari**. Bucureşti, Editura Muzicală, 1964.

[18] Precum *Şairà* – la arabi, *Aşug* – la turci şi azeri, *Gusan* – la armeni, *Akîn* – la kazahi şi kirghizi etc.

[19] Precum cazul lui Andronache Chemingiu, vândut concomitent către doi stăpâni: mănăstirea Horez şi serdarul Grigore din Orhei. Cf.: BOBULESCU C.- **Lăutarii noştri. Din trecutul lor**. Bucureşti, 1922.

[20] POTRA G. - **Despre ţiganii domneşti, mănăstireşti şi boiereşti**. - P. 11-20.

[21] COMIŞEL Em. - **Studii de etnomuzicologie**. Vol. I. Bucureşti, 1986. - P. 140, nota 58.

[22] Cea mai veche breaslă, înregistrată la Craiova, căreia i-a urmat cea din Iaşi, în 1761, cea din Huşi, în 1795 ş. a. Cf.: GEORGESCU C. D. - **Jocul popular românesc. Tipologie muzicală**

şi corpus de melodii instrumentale. Bucureşti, 1984. - P. 90.

[23] BĂDESCU Ilie - **Sincretism european şi cultură critică românească (Occidentul, Imperiile şi Românii în marea tranziție)**.Cluj-Napoca, Dacia, 2003. - P. 87.

[24] Starostele deținea dreptul de control asupra activității muzicienilor dintr-o anumită localitate sau regiune, percepând impozite pe venit, care variau de la o zonă la alta, deseori dedându-se la acte de abuz şi exploatare nemiloasă. În Basarabia, la începutul sec. XIX, spre exemplu, taxa pe venit constituia „patru lei din sută" (4 %), iar în Moldova – „zece lei" (10 %). Cf.: KOTLEAROV B. - **Молдавские лэутары и их искусство.** Москва, „Советский композитор", 1989. - C. 24; ALEXANDRU T. - *Instrumentele muzicale...*, p. 141.

[25] BREAZUL George. - **Pagini din istoria muzicii româneşti** (ediție îngrijită de V. Tomescu). Bucureşti, Editura Muzicală, 1966. - P. 168, 174.

[26] CANTEMIR Dimitrie. - **Descrierea Moldovei**. Chişinău, 1988. - P. 165.

[27] Cf.: POTRA G. - *Despre țiganii domneşti, mănăstireşti şi boiereşti* // **Revista istorică română**, V-VI (1935-1936). Bucureşti, 1936. - P. 10.

[28] ЛИВАНОВА Т. Н. - ***История западноевропейской музыки до 1979 года, Книга первая, От античности к XVIII веку***. М., 1986. - С. 35-46.

[29] GEORGESCU C. D. - **Jocul popular românesc. Tipologie muzicală şi corpus de melodii instrumentale**. Bucureşti, 1984. - P. 31.

[30] În introducerea la colecția «Airs nationaux roumains » (Viena, 1850).

[31] NICULESCU-VARONE G. T., GĂINARU-VARONE Elena C. - ***Dicționarul jocurilor populare românești.*** Bucureşti, 1979. - P. 24.

[34] IORGA Nicolae. - **Neamul românesc din Basarabia.** Bucureşti, 1995. - P. 116.

[32] ENCIU Nicolae. - **Populația rurală a Basarabiei în anii 1918-1940**. Chişinău, „Epigraf", 2002. - P. 135.

[33] Procese similare de „identificare pan-balcanică" a genului coregrafic în cauză se remarcă şi la vecinii sudici. Spre exemplu, bulgarii îl numesc „*vlaşko horo*", iar sârbii – „*vlaşko kolo*", adică „*horă românească*".

[34] PÂRVESCU Pompiliu. - *Hora din Cartal, cu arii notate de C. M. Cordoneanu* // **Din vieața poporului Român, Culegeri şi studii**, I. Bucureşti, 1908. - P. 12.

[35] CHISELIȚĂ V. - *Unele aspecte ale influențelor occidentale în muzica tradițională de joc din Basarabia şi Bucovina* //**ARTA-2004**. Institutul Studiul Artelor al Academie de Ştiințe a Republicii Moldova. Chişinău, „Epigraf", 2004. - P. 61-71.

[36] Printre acestea, în afară de turneul amintit al lui Liszt, şi violonistul Karl Lipinski, pianistul Franz Brucker, profesorii de pian Knapp, Konopasek, Rowinski, Skral, Borkowski, Greiner, K. König, şeful de fanfară F. Pauer., organiştii J. Marek, J. Zwoniczek. şi Adalbert Caudella, tatăl viitorului compozitor Eduard Caudella din Iaşi, fusese constructor de orgi şi piane la Cernăuți, dată fiind creşterea ponderii bisericilor catolice şi protestante în provincie, după anexarea Bucovinei. Cf.: GHIRCOIAŞIU R. - **Cultura muzicală românească în secolele XVIII-XIX**. Bucureşti, Editura Muzicală, 1992. - P. 96.

[37] DĂNILĂ A. - **Opera basarabeană**. Chişinău, 1995. - P. 14.

[38] BEZVICONI G. - **Profiluri de ieri şi de azi.** Bucureşti, 1943. - P. 145, 237, 238.

[39] Vezi: ziarul ***Bessarabeț***, 8 iulie 1904, p. 4, şi din 14 iulie 1904, p. 4; ziarul ***Drug***, nr. 1, 1905, 20 aprilie, p. 4.

[40] Ziarul ***Друг***, anul 1906, nr. 189, 27 iulie, p. 1.

[41] Ziarul *Друг*, anul 1905, nr. 69, 4 iulie, p. 4.

[42] Precum a fost concertul lăuarului Costache Marin. Cf. : КОТЛЯРОВ Борис. - **Из истории музыкальных связей Молдавии, России, Украины**. Chişinău, „Ştiinţa", 1982. - P. 75.

[43] Numeroase anunţuri de acest tip apar în ziarele vremii. Interesant este să constatăm funcţia comercială a acestui procedeu, prezent chiar şi la spectacolele lirice. Astfel, dansuri au oferit aiaţe" şi „Evgheni Oneghin" , la 2 martie 1906. Cf.: ziarul ***Друг***, anul 1906, nr. 56, 2 martie, p. 1.

[44] Aici, la 8 decembrie 1906, are loc primul concert cameral al Şcolii de muzică a lui Rebikov. Cf.: ziarul ***Друг***, anul 1906, nr. 298, 26 noiembrie/ 8 decembrie, p. 1.

[45] Ziarul ***Бессарабец***, anul 1904, 14 iulie, p. 3; ***Drug***, anul 1906, 30 ianuarie, p. 1.

[46] ЗАЩУК, А., *op. cit*., p. 489.

[47] **Кишинёвские Епархиальные Ведомости**, 1878, №12, 15-30 iunie. - P. 490.

[48] ŞTEFĂNUCĂ P. - *Hora în regiunea Iurcenilor* // **Sociologie Românească**. Anul II, 1938, nr. 10-12. - P. 534-537.

[49] Vezi relatarea: SPĂTARU N. - *La o nuntă* // **Viaţa Basarabiei**. 1934, Anul III, Nr.11. - P. 641-643.

[50] POPOVICI Vasile. - **Cântecul popular la Copanca**. Chişinău, 1939.

[51] Relevante în acest sens sunt relatările despre lăutarul Gh. Negri, *„prima vioară a Făleş-tilor"* din anii '70 ai secolului XX. El reuşea să epateze publicul, interpretând, alături de hore şi sârbe moldoveneşti, *„valsuri de Strass cu o deosebită măiestrie"*: Vezi: LEPĂDATU M. - **Lăutari din Făleşti**. Chişinău, „Ruxanda", 2000, p. 20.

[52] ALEXANDRU T. - **Instrumentele muzicale ale poporului român**. Bucureşti, Editura Muzicală, 1958. - P. 18-19.

[53] ЧУРКО Юлия. - **Белорусский хореографический фольклор**. Minsk, 1990. - P. 246-251, 319.

[54] ГУМЕНЮК А. - **Українські народні танці**, Kiiv, 1962.

[55] Conştientizarea funcţiei de distribuitor de muzică, atribuită deseori activităţii lăutarilor ţigani, rezultă şi din denumirea unor specii de dans. Tocmai de aceea, în Transilvania, spre exemplu, B. Bartok observă că românii numesc specia de „Verbunkoş" (dans al recruţilor) cu termenul explicit de *„ţigănească"*. Cf.: БАРТОК Бела. - **Народная музыка Венгрии и соседних народов** (перевод Г. Коссея), Москва, 1966. - P. 37.

[56] ЭЛЬШЕК О. - **Стилевые типы инструментальной музыки в Словакии.** I. Москва, 1987. - С. 70.

[57] Fenomen similar curentului cultural *folk*, apărut în S.U.A. prin anii '30, cu evidente implicaţii sociale şi politice. Promotorul acestui curent a fost cântăreţul Joe Hill. Cf.: CARMEN Fotea D., NICOLAU G. - **Dicţionar Rock, Pop, Folk**. Bucureşti, 1999. - P. 186.

[58] Termen propus de pictorul şi etnograful francez Paul Sebillot (1946-1918), încă pe la finele secolului XIX. Despre esenţa acestui fenomen vezi: ГУСЕВ В. Е. - *Фольклор как фактор становления национальных культур славянских народов* // **Формирование национальных культур в странах Юго-Восточной Европы**, Москва, 1977. - С. 127-135.

[59] O abordare mai amplă a problemei vezi: CHISELIŢĂ V. - *Cu privire la problema valorificării creaţiei populare în contemporaneitate. Folclorul şi folclorismul* // **Cultura populară şi contemporaneitatea (I), articole şi materiale metodice**.Chişinău, 2001. - P. 12-21.

[60] GIURCHESCU A. - *Unele aspecte ale interferenţei dintre sfera culturii populare şi cea a culturii de masă* // **Revista de Etnografie şi Folclor**, tom 18, 1973. - P. 189.

Résumé

En continuant la I-ère partie de discours, publiée dans le vol . 3 (16) du présent Bulletin scientifique, l'étude « Les facteurs d'évolution de la musique traditionnelle de danse de la Bucovine et Bessarabie (II) » aborde une large palette d'aspects socio-historiques et culturels concernant le contexte de création, circulation et de consommation du genre musical-coregraphique dans les regions mentionnées, en particuliere, à l'époque moderne (XIX-XX-mme siècles). Expression d'une language spécifique de communication, cette genre de l'art traditionnelle a subi l'influence du nombreux de facteurs objectifs, qui ont favorisé, d'une côté, certains tendences culturelles, et de l'autre – ont déterminé l'esthétique lui-même de la dance, les nuovelles formes d'organisation et d'interprètation, les normes stylistiques, et – implicitement – l'hiérarchie des valeurs dans le système de la culture populaire. On relève quelques aspects envisageant les contributions des communautes cullturelles cohabitantes (Houtsoules, Juifs, Tsiganes, Boulgares, Gagaouses, Polonaises, Allemandes) dans le développement du musique de danse du population roumain moldave indigène qui était majoritaire. On soulgne l'importance de la pratique professionnelle du ménétriers, celle du fond organologique spécifique, des institutions culturelles traditionnelles, des contacts interculturelles, de la personalité du musicien, de l'exécution vocale de la musique, du mouvement d'amateurs, du phénomène de la mode etc. Les tendances pluriculturelles ont marqué la structure du répertoire de la musique traditionnelle de danse du regions étudié.

Dr., cercetător ştiinţific,
Institutul Patrimoniului Cultural,
Academia de Ştiinţe a Moldovei

ROMII CURTENI DIN SATUL CIOCÂLTENI (RAIONUL ORHEI)

Ion DUMINICĂ

Rezumat

*În articol sunt prezentate rezultatele investigației etnologice realizate în satul Ciocâlteni, raionul Orhei. Grupul țintă a fost populația de etnie romă, care face parte din neamul „**curtenilor**”, strămoșii cărora au lucrat la curțile boierilor locali. În urma trecerii treptate la un mod de viață sedentar, romii curteni din satul Ciocâlteni au pierdut tradițiile și obiceiurile strămoșilor lor nomazi. Articolul este compus din unele versiuni, privind originea localității, identitatea etnică, ocupațiile specifice, relațiile sociale persistente în cadrul comunității, existente dintre romi și neromi.*

Notă informativă: Comuna **Ciocâlteni** este compusă din satele: **Ciocâlteni**, **Clișova Nouă** și **Fedoreuca**. Prima atestare documentară a satului Ciocâlteni – **7 mai 1637**[1]. Conform datelor Recensământului General al Populației din Republica Moldova, realizat în perioada 5-12 octombrie 2004, numărul locuitorilor comunei Ciocâlteni era de **3262** de persoane, dintre care **28** de persoane s-au declarat de proveniență etnică – **romi**[2]. Dar, conform unei liste din anul 2006, alcătuite de către **Silvia Balan**, mediator socio-sanitar rom, în satul Ciocâlteni locuiau **215** persoane de etnie romă[3]. Pe teritoriul satului își desfășoară activitatea 2 agenți economici, înregistrați la Camera de Comerț și Industrie (Filiala Orhei): 1. *Armicom* SRL (panificație, cofetărie); 2. *Euro – Cod* SRL (prelucrarea lemnului), precum și 2 agenți economici locali: 1. *Dilanori* SRL (furnizor de combustibil); 2. *M. Vârcolici* Î. I. (morărit). Pe teritoriul comunei Ciocâlteni activează **Muzeul satului** (director: **Elena Anghel**), **Punctul medical** (șeful Oficiului Medicului de Familie: **Valentina Roșca)**, **Casa de cultură** (director: **Mihail Levință**), **Oficiu Poștal** (director: **Vera Porcescu)**, **Liceul teoretic** „*Dimitrie Cantemir*” (director: **Maria Obadă**), **Grădinița de copii** „*Romanița*” (director: **Atena Chiricuță**), un stadion, două biblioteci (sătească și școlară), Biserica cu hramul *Sfântul Nicolae*, (preot-paroh **Nicolae Stroganiuc**). Primarul comunei Ciocâlteni – **Chiril Roșca**[4].

În perioada 6-16 septembrie 2007 a fost efectuată o investigație de teren cu scopul de a cerceta comunitatea etnică a romilor. Ea a fost realizată cu suportul financiar al proiectului „**Situația actuală și perspectivele tineretului din zona rurală**”, obținut de către Institutul Patrimoniului Cultural și a avut o problematică complexă vizând dinamica identității romilor, factorii ce au contribuit la schimbarea sau păstrarea ei. În urma colectării mai multor materiale am început prin sistematizarea și expunerea lor în cadrul acestui articol.

a) Originea. Pe parcursul investigației au fost înregistrate de la informatori trei versiuni asupra originii toponimice a satului. Conform unei legende populare, numele satului a fost dat de către **Ștefan cel Mare**. După o bătălie cu tătarii, nu departe de aceste locuri, întorcându-se la cetatea de scaun, Ștefan cel Mare a poposit în preajma viitoarei localități să adape caii. Aceste meleaguri erau înconjurate de mai multe bălți

şi lacuri, ce s-au format pe cursul râului Răut. Fiind bogată în peşte şi alte vieţuitoare acvatice, această zonă era preferată de păsări, în special cocostârci. Când se adăpau caii, Ştefan cel Mare a auzit un şir prelungit de sunete emise din stufării de aceste păsări: „Cioc-cioc-cioc". Atunci el a întrebat slugile sale cine este proprietarul acestor locuri frumoase, bogate în peşte şi pământuri mănoase. Însă slugile i-au spus că din cauza năvălirilor intense ale tătarilor, aceste pământuri demult nu au fost prelucrate; băştinaşii de aici s-au refugiat prin păduri, ca să nu fie vânduţi în robie de tătari. La plecare, Ştefan cel Mare a donat aceste pământuri celui mai viteaz oştean al său, care s-a manifestat în bătălia avută recent cu tătarii. În actul donaţiei acordate, Ştefan cel Mare a înscris denumirea moşiei „Ciocâlteni", după sunetele cocostârcilor auzite deseori în aceste locuri[5].

Conform altei versiuni, numele satului Ciocâlteni provine de la un păstor – **Ciocâltea**. După mai multe peregrinări, în căutare de locuri prielnice pentru păşunat, păstorul a poposit pe aceste meleaguri, care dispuneau de o sursă naturală de apă şi păşuni bogate. Ulterior, după ce s-au format mai multe gospodării, în preajma stânei de oi, satul a primit numele primului său locuitor – „**Ciocâlteni**"[6].

A treia versiune ţine de perioada feudală a Ţării Moldovei. În vârful dealului ce se afla în preajma viitoarei localităţi se întindea moşia boierului **Râşcanu**. La curtea lui slujeau mai mulţi argaţi, printre care era şi taraful romilor sub conducerea lui **Tănase Florică**. Ulterior, descendenţii romilor lăutari au început să lucreze la curtea boierului, fiind antrenaţi la lucrări casnice, prelucrarea fierului, precum şi la munci agricole. Printre aceşti argaţi era unul „**Cecoltan**", care îl sprijinea în secret pe haiducul **Tobultoc**, oferindu-i produse alimentare sustrase de la curtea boierului. Însă după ce a fost „pârât" turcilor, contra unui bacşiş, „**Cecoltan**" a fost nevoit să fugă de la curtea boierului **Râşcanu**, ascunzându-se în stufăriile Răutului. Acolo el şi-a întemeiat o colibă temporară, având la dispoziţie hrană îmbelşugată de peşte şi păsări. Treptat, mai mulţi argaţi s-au alăturat lui, deoarece aici natura le punea la dispoziţie hrană din belşug, fără a fi necesar să lucreze pământurile. Astfel, după ce curtea boierului a dat „faliment", foştii săi argaţi au sădit aici o livadă numind-o „Roşcana", iar pe locurile prielnice pentru un trai prosper din lunca Răutului, au întemeiat un sat, numindu-l **Ciocâlteni**, în cinstea argatului ce s-a refugiat aici[7].

b) Identitatea etnică. Romii din satul Ciocâlteni au primit mai multe „nume", în dependenţă de stratul naţional, ocupaţional şi social. Fiind o perioadă îndelungată în relaţii economice strânse cu populaţia majoritară – moldovenii, unii dintre ei spun că sunt „**ţigani-moldoveni**", aşa cum sunt: ţigani-bulgari, ţigani-români, ţigani-ruşi ş. a. Astfel, romii **lăieşi** şi **ursari** îi numesc pe romii din Ciocâlteni – „**vlahâi**", deoarece aceştia s-au asimilat cu populaţia majoritară (moldo-vlahii), uitându-şi limba şi tradiţiile specifice etniei rome; iar populaţia majoritară îi categoriseşte sub apelativul de „**corciturі**" (fiinţe apărute prin încrucişarea a două etnii diferite). De aceea, o parte a romilor din Ciocâlteni spune că sunt „**ţigani-pârâţi**", cineva si-a „bătut joc" numindu-i „**ţigani**", deoarece ei sunt „ţigani numai cu numele"[8].

Atributul esenţial care-i apropie de restul comunităţii rome de pe teritoriul Republicii Moldova este înfăţişarea fizică (culoarea întunecată a pielii). Faptul că nu

ştiu să vorbească limba **romani**, le îngreunează vădit relaţiile reciproce cu această comunitate, însă îi apropie mai mult de populaţia majoritară. „Aşa am devenit „**ţigani**" printre moldoveni şi „**moldoveni**" printre ţigani", spun cu părere de rău romii din satul Ciocâlteni. În virtutea ocupaţiilor specifice (fierăria, lăutăria, ciubotăria, agricultura), prestate pe parcursul mai multor secole la curţile boierilor locali de către strămoşii romilor din satul Ciocâlteni, urmaşii lor spun că sunt „**curteni**". Faptul că sunt deseori etichetaţi de către moldoveni în calitate de „**ţigani**", nu-i supără pe romii curteni din sat: „numai să nu ne facă – „**boale**" (!), acest nume este pentru ei unul destul de ofensator, pentru că semnifică calitatea „predestinată" a romilor de a transmite boli infecţioase (în special, pediculoza). De aceea, uneori, „pe la spate", li se spune şi „**păduchioşi**". Totodată, noţiunea de „**ţigani**" este atribuită romilor de către moldoveni în virtutea faptului că ei au fost „slugi sărace, fiinţe păcătoase, nestatornicite"[9].

La rândul ei, comunitatea romilor curteni din satul Ciocâlteni este divizată în două straturi sociale: „**romii gospodari**" şi „**romii sălbatici**". Romii curteni gospodari au lucrat în trecut pe ogor şi continuă s-o facă împreună cu moldovenii, întemeinduşi gospodării agricole individuale. Copiii acestora şi-au continuat studiile, „ieşind din sărăcie", devenind „oameni gospodari" ca şi părinţii lor. Pe de altă parte, romii curteni „sălbatici" lucrează ocazional, cu ziua, la moldoveni, banii pe care îi fac sunt cheltuiţi pe sindrofii şi petreceri, copiii acestora sunt nevoiţi „să umble cu cerutul", abandonând prea devreme şcoala. Deseori vocabularul acestei categorii de romi este plin de înjurături, ce generează în altercaţii fizice. Totuşi, în mare parte, „sălbătăcia" acestei categorii de romi este echivalentul sărăciei prezente în „gospodăriile" lor. „Fac mulţi copii, nu se trezesc niciodată, umblă cu cerutul, vorbesc numai prostii" – astfel de sintagme sunt atribuite romilor „sălbatici"[10].

În general, copiii romilor curteni nu sunt proşti, pur şi simplu, lor nu le place să înveţe, această ocupaţie este una plictisitoare pentru ei. În prezent, majoritatea copiilor romi este lăsată în grija bunicilor, care, din lipsă de sănătate, nu atrag atenţia cuvenită procesului educaţional al nepoţilor. De aceea, deseori copiii, pornindu-se dimineaţa la şcoală, ajung pe toloacă, unde se hârjonesc în voie, iar seara pleacă în barurile deschise parcă special pentru ei. Cu toate că majoritatea romilor curteni din satul Ciocâlteni se încadrează în categoria gospodarilor, totuşi se evidenţiază destul de accentuat grupul „sălbaticilor", care le strică imaginea romilor gospodari.

Comunitatea romilor curteni din satul Ciocâlteni nu este închisă, „monolocalizată". Ea s-a constituit pe parcursul unei perioade îndelungate din grupuri diverse de romi, strămutaţi aici din anumite cauze. Principalul motiv a fost legat de desfiinţarea şatrelor de romi şi sedentarizarea lor, cu viza de reşedinţă obligatorie în paşaport, în cadrul sovietelor săteşti. Din acest considerent, impus de autorităţile sovietice, majoritatea romilor s-a înscris în gospodăria agricolă colectivă „**Viaţa Nouă**" din satul Ciocâlteni, pentru că ea a devenit cea mai prosperă, a fost una dintre primele electrificată, şi în genere, faţă de alte sate „în perioada sovietică viaţa aici a devenit mai interesantă". Pe lângă urmaşii curtenilor, comunitatea romilor din Ciocâlteni s-a constituit din grupuri etnice ale romilor veniţi aici, conform tradiţiei orale, din satele **Clişov**a, **Zahoreni**, **Bulăieşti**, **Hulboaca** (comuna Ghetlova), **Hâjdieni** (com. Berezlogi), **Lucaşeuca** (com.

Selişte), **Şercani** (com. Pohrebeni), raionul Orhei; **Lalova**, **Peciştea**, **Budăi,** raionul Rezina; **Sărătenii Vechi**, **Coropceni**, **Negureni**, **Verejeni**, **Ineşti**, **Scorţeni, Hirişeni**, raionul Teleneşti; **Antoneşti**, raionul Ştefan-Vodă; **Pohoarne**, raionul Şoldăneşti; **Căpreşti** (com. Prodăneşti), raionul Floreşti. Pe de altă parte, mai mulţi descendenţi ai romilor curteni din satul Ciocâlteni s-au căsătorit cu moldoveni, ucraineni, ruşi, turkmeni, întemeindu-şi familiile în Ucraina, Rusia, Turkmenistan. O parte dintre ei s-a statornicit cu traiul în oraşul Orhei şi municipiul Chişinău.

c) Îndeletnicirile. Principala îndeletnicire a romilor curteni a fost şi este agricultura. De aceea ei fac parte din sub-grupul profesional al romilor **curteni** – „**ogărarii**". În trecut, cei mai „harnici" dintre ei argăţeau la moşiile boierilor Roşca, Manole, Gârleanu etc.; restul, care erau „certaţi" cu sapa şi nu le plăcea să muncească pe ogor, umblau cu cerutul, se hrăneau cu vieţuitoarele din lunca Răutului. Munca la câmp era grea, romii lucrau de cu zori până apunea soarele, fără a avea pauze pentru a „trage un fum de ţigară". În timpul lucrărilor agricole, romii, de rând cu boierii, mâncau din genunchi, „la repezeală", de 3 ori pe zi. Seara ei se întorceau acasă cu o strachină de făină şi cu un borcan de lapte sau „chişleac" (lapte covăsit). După destrămarea gospodăriilor agricole colective, majoritatea romilor nu a dorit să devină stăpână a loturilor de pământ acordate lor ca proprietate individuală, ci le-a vândut populaţiei băştinaşe. În felul acesta, „scăpând" de ele, dar şi de plata impozitului funciar, ei se angajează „cu ziua" la moldoveni, continuând meseria strămoşilor lor; schimbând preţul pentru o zi de muncă pe un borcan de vin şi mănâncă „pe săturate, la masă, ca oamenii" de 3 ori pe zi. Numai că în vara anului 2007, după seceta care a avut loc, nimeni nu vine să-i ia cu ziua la lucru, pentru că „a ars totul pe deal şi nu mai este ce strânge"[11].

Dacă în anii precedenţi moldovenii îi rugau pe romi să vină să le lucreze pământul, atunci anul acesta romii umblă în căutare de lucru pe la moldoveni. Cei mai „harnici" dintre ei nu mai stau acasă să lucreze pe „degeaba", ci pleacă în Ucraina, Rusia, Cehia, unde prăşesc, scot sfecla de zahăr, strâng morcov, varza, ceapa, cartofii, roşiile etc. După finisarea muncilor agricole sezoniere, ei se întorc acasă cu banii necesari doar pentru cheltuielile de transport, restul sumei fiind transferată într-un cont bancar. „Pentru că de vii cu banii în buzunar, dacă nu ţi-i iau „bandiţii", ţi-i scot cei de la vamă. În general, ca să treci cu bine vama, trebuie să ştii să amăgeşti. În caz contrar „rămâi flămând", spun romii curteni din Ciocâlteni.

Fierăria nu este o ocupaţie specifică romilor curteni. Puţini dintre reprezentanţii acestui grup au prestat această ocupaţie necesară pentru a produce şi repara inventarul agricol. În satul Ciocâlteni s-au remarcat prin activitatea lor fierarii romi **Luca Târşu** şi **Ion Franţuz,** veterani ai celui de-al doilea război mondial. La fel şi ciubotăria a fost o ocupaţie parţial prestată de unii reprezentanţi ai romilor, de exemplu **Gheorghe Morcan**, **Ştefan Târşu** şi **Constantin Morcan**. În perioada sovietică, la Casa de cultură, nunţi şi cumătrii era solicitată fanfara lui **Isai Mereuţă**, descendentul primului lăutar al satului Ciocâlteni – **Tănase Florică**. În prezent, continuitatea acestor tradiţii lăutăreşti sunt prezente în cadrul **Ansamblului copiilor romi**, în componenţa căruia intră **Vasile I. Ologu, Grigore Munteanu**, **Nicolae Mereuţă**, **Vasile S. Ologu**, care-şi desfăşoară activitatea la Casa de cultură sub conducerea lui **Alexandru Zubac**.

Măcelăria este o altă activitate, apărută recent, după desființarea întreprinderilor complexe de profil agrozootehnic. Mai mulți crescători de vite și porcine nu sunt dispuși să-și ducă carnea la piețele private, de aceea ei apelează la serviciile măcelarilor, care au devenit o verigă importantă dintre crescători și vânzători. Munca de măcelar este îndeplinită de către **Gheorghe Balan**, **Nicolae Ologu**, **Gheorghe Maristan**, **Ion Ologu.**

Un segment social, destul de solicitat în trecut, l-au constituit și femeile rome, care erau antrenate în lucrările de construcție-finisare a interiorului locuințelor. Astfel, **Pelagheia Balan**, **Artina Mereuță**, **Feodora Ologu**, **Parascovia Morcan, Anastasia Târșu, Eugenia Franțuz** formau brigăzi de construcție feminine, care după ce era pus podul caselor, preluau activitatea ulterioară de finisare a lucrărilor de construcție. Prima operațiune realizată de brigada femeilor rome era „**îmbolditul**". După ce bărbații ridicau în pod cu furcile lut amestecat cu paie, printre nuiele apăreau „țurțuri" de lut, pe care femeile îi îmboldeau cu vârful pumnului în așa fel ca să apară pe toată suprafața podului „gropi" uniforme de mărimea pumnului. Apoi, după ce se usca podul, „lutăresele" rome treceau la cea de-a doua etapă – „**greblatul**". Pereții și podul erau unși cu lut amestecat cu pleavă, femeile puneau lut în palmă și-l înșirau cu degetele peste „gropile-îmboldite", făcându-se o legătură între lutul „îmboldit" cu paie și cel uns cu pleavă. La finele „greblatului" podul și pereții aveau urmele uniforme ale degetelor, care se asemănau cu cele ale unei greble. După „greblat" urma„**îndreptarea**", efectuată cu lopățica de lemn, un instrument destul de solicitat în acea perioadă. Ca material de construcție pentru îndreptarea pereților și podului servea lutul amestecat cu balegă de cal. După ce se usca podul și pereții, avea loc „**văruitul preliminar**", cu un var gros obținut din varul stins amestecat cu nisip. Se întindea pe pereți și pod cu o perie specială, confecționată din iarbă lungă și aspră. „V**ăruitul**" finisa lucrările de amenajare a interiorului caselor. Cu aceleași perii se văruiau pereții și podul, ei devenind albi ca zăpada datorită faptului că varul stins era diluat doar cu apă, fără alte ingrediente. Dacă această ultimă operațiune se efectua fără a fi „văruitul preliminar cu nisip", atunci pereții și podul căpătau o culoare gălbuie, deoarece lipsea stratul de var gros, care avea funcția de a stopa legătura directă dintre varul stins diluat și lutul uscat[12].

c) Relații sociale. O parte a romilor curteni nu dorește să lucreze alături de semenii săi, spunând că decât să lucreze în zadar, mai bine „umblă cu cerutul" prin satele din împrejurimi. O caracteristică generală a acestei activități este că cei care o prestează, inventează diferite „istorii tragice" pentru a sensibiliza capacitatea de solidaritate a populației majoritare. După destrămarea Uniunii Sovietice, majoritatea romilor curteni a devenit șomeră, deoarece lucrul obligatoriu în „colhoz" cu o salarizare standardizată a dispărut. Astfel, cei care nu au dorit să plece la lucru peste hotare, au rămas să muncească cu ziua la proprietarii agricoli locali. Însă de multe ori, din motive variate, pentru ei „de lucru nu se găsește" și ca urmare ei sunt „nevoiți să-și verse amarul vieții" în sindrofii colective.

O trăsătură comună pentru această categorie de romi curteni (casta „sălbaticilor") a devenit dependența de „pahar și ajutoare umanitare". Mulți dintre ei sunt nemulțumiți de faptul că aceste ajutoare se dau „numai pentru bătrâni, care, în loc

să-i ajute pe cei tineri, schimbă cărbunele ce li s-a acordă gratis, pe vin (o căldare de cărbuni echivalează cu un borcan de vin). În loc să facă focul şi să se încălzească, ei se îmbată şi dorm nu se ştie pe unde". Faptul că „romii născuți până la 1945 au fost jertfele Holocaustului nazist" şi din acest considerent lor li se acordă ajutoare de către Organizația Internațională pentru Migrație nu are nici o relevanță pentru romii curteni din satul Ciocâlteni. „Cei care au fost duşi la Bug, demult au murit. Aceştia care au mai rămas, toată viața lor au umblat cu cerutul sau cu băutul şi acum, în loc să fie ajutați tinerii, care sunt mai săraci, se dau ajutoare umanitare bătrânilor, care degrabă or să moară". Acest clivaj social s-a manifestat printr-o activitate de dezvoltare comunitară derulată sub îndrumarea Uniunii Tinerilor Romi din Republica Moldova „*Tărnă Rom*". Obiectivul principal al acestei organizații nonguvernamentale a fost creşterea capacității de organizare în cadrul comunităților de romi prin activități de ajutorare reciprocă, adică implementarea „clăcii" specifice populației majoritare. Aceste activități au avut succes parțial doar în cazul tinerilor romi, care au fost ajutați parțial de rudele lor, fără implicarea altor membri ai comunității (a fost o „clacă individuală" bazată pe relații de rudenie). Însă când a venit rândul să fie schimbat acoperişul de stuf cu foi de ardezie de pe casa doamnei **Ana Grigore Morcan** (n. 1926), mamă a 10 copii, nimeni nu i-a sărit în ajutor. „Am făcut 10 copii şi nimeni nu vrea să mă ajute să cumpăr ținte şi să fac mâncare pentru lucrători", se căia baba Anica (lemnul şi foile de ardezie se acordau gratis). Acest caz este similar unui proverb rom: „O mamă poate creşte 10 copii, însă 10 copii nu pot avea grijă de o mamă".

Majoritatea romilor aşteaptă să fie ajutat fiecare în parte, spre deosebire de moldovenii care sunt mai uniți în efortul lor comun de a-şi trage apă, gaz şi împietri drumurile. De aici şi starea „retrogradă" a parții din vale a satului, unde locuiesc mai compact romii. În prezent, o parte a romilor curteni (gospodarii) se mută cu traiul în centrul comunității, cumpărând casele de la sătenii plecați în căutare de lucru la oraşe sau peste hotare. Treptat, tipul de casă veche din lut, acoperită cu stuf, începe să dispară. Tot mai mulți romi preferă să se mute în case construite din coteleț (piatră albă), acoperită cu foi de ardezie, cimentată şi ornamentată cu vopsea din exterior, cu câte 4-5 camere şi 8-10 ferestre. Un atribut esențial, prezent în casele tuturor romilor curteni, este o combină muzicală enormă şi un televizor color conectat la antenă parabolică. Astfel, cu toată „sărăcia" lor, romii nu pot să se despartă de partea veselă a vieții, exprimată prin cântece şi partea dramatică prezentă în diferite telenuvele, discutate şi apreciate de gospodine.

Totuşi, nu toți romii sunt la fel. Într-o comunitate de romi trăiesc familii cu tradiții şi obiceiuri identice, însă calea vieții pe care o aleg este diferită. „Fiecare îşi croieşte soarta după cum îi place, cum îşi aşterne aşa şi se culcă", – spun romii curteni. Cei care îşi construiesc prin muncă o gospodărie proprie, sunt invidiați de cei săraci, care spun că „ei prin furt şi minciună şi-au construit palate". Iar cei care îşi continuă studiile, alegându-şi o profesie, sunt persiflați: „Tot una ei cu salariul care îl vor primi nu vor ieşi din sărăcie"[13].

Această lipsă de unitate comunitară se datorează decalajului axiologic şi social-economic prezent în cadrul comunității romilor curteni. În virtutea acestor mici

neînțelegeri sociale, romii curteni au și personalități, care s-au manifestat în diferite domenii, alături de băștinași. În perioada celui de-al doilea război mondial, pe câmpul de luptă, au rămas doi bravi eroi ai romilor curteni din satul Ciocâlteni: **Dumitru I. Franțuz**, a. n. 1922, decedat la 31.01.1945 în Germania și **Tudor I. Franțuz**, a. n. 1924, decedat la 06.03.1945 în Germania. La fel este cunoscut și muzicianul-poet **Dumitru P. Franțuz** (n. 1943), absolvent al Colegiului muzical **„Ștefan Neaga"** din Chișinău, autor al culegerii de versuri „**Prin mine, raza**" (Chișinău, Pontos, 2005). La mijlocul anilor '90 ai secolului XX, absolventul Colegiului de Iluminare Culturală din or. Soroca **Dumitru I. Munteanu** (n. 1972) a fost directorul Casei de cultură din satul Ciocâlteni. În urma lansării unui proiect internațional de către Uniunea Tinerilor Romi din Republica Moldova „*Tărnă Rom*", în anul 2005, **Silvia A. Balan** (n. 1958) a devenit mediator socio-sanitar al comunității rome din satul Ciocâlteni. Această funcție a devenit una stringentă pentru comunitatea dată, deoarece ea presupune acordarea unor informații și consultații medicale populației de romi, care fiind marginalizați, nu își cunosc drepturile în acest domeniu[14]. Prezența acestor personalități în cadrul comunității romilor curteni demonstrează capacitatea predispusă spre integrare socială prin educație civică a acestui grup etnic.

Lista persoanelor intervievate, pe parcursul investigației etnologice, realizate în satul Ciocâlteni, raionul Orhei:

1. Nina V. STRATU (1960)
2. Tamara Gr. MORCAN (1938)
3. Nina M. MEREUȚĂ (1941)
4. Ana Gr. MORCAN (1926)
5. Irina Gh. ZLAGOVAN (1935)
6. Parascovia V. MORCAN (1937)
7. Maria I. MUNTEANU (1930)
8. Ion N. OLOGU (1972)
9. Nina L. CALDARAR (1956)
10. Ana L. DUMINICA (1948)
11. Nicolae V. MEREUȚĂ (1954)
12. Artina V. MEREUȚĂ (1932)
13. Mihail Is. MEREUȚĂ (1968)
14. Elena Al. BALAN (1958)
15. Ana I. MEREUȚĂ (1957)

Lista persoanelor de etnie romă din satul Ciocâlteni [15]

Nr.	Numele/Prenumele	Anul nașterii
1.	Răducan Ion D.	1959
2.	Răducan Ana I.	1958
3.	Răducan Nicoleta I.	1995
4.	Răducan Maricica I.	2000
5.	Știrbu Anastasia I.	1933
6.	Răducan Ruslan I.	1986
7.	Răducan Zinaida V.	1985
8.	Răducan Ion R.	2005
9.	Ologu Daria P.	1973
10.	Ursu Victor M.	1990
11.	Ologu Vasile M.	2005
12.	Ologu Tamara P.	1966

13.	Ologu Ludmila N.	1980
14.	Şova Carolina I.	1998
15.	Ologu Ion I.	2002
16.	Dragan Alexandra I.	1968
17.	Dragan Angela V.	1990
18.	Dragan Elena V.	1986
19.	Dragan Anastasia I.	1948
20.	Morcan Elena V.	1988
21.	Morcan Daniel P.	2005
22.	Vicol Dumitru A.	1957
23.	Morcan Anastasia I.	1957
24.	Munteanu Radu I.	1978
25.	Munteanu Galina I.	1979
26.	Munteanu Tamara I.	1975
27.	Morcan Rada I.	1987
28.	Morcan Cristina D.	1989
29.	Ursu Aurica I.	1988
30.	Sandu Alexei V.	1960
31.	Sandu Tamara C.	1959
32.	Maristan Domnica C.	1984
33.	Sandu Mihail A.	1990
34.	Sandu Nicolai A.	1991
35.	Morcan Andrei I.	1962
36.	Morcan Olga P.	1964
37.	Morcan Ion A.	1984
38.	Morcan Evghenia A.	1988
39.	Morcan Gheorghe A.	1990
40.	Răducan Dumitru P.	1977
41.	Botnar Valeria N.	1996
42.	Răducan Mihail D.	2003
43.	Ologu Veaceslav N.	1975
44.	Donos Liuba I.	1970
45.	Donos Mariana I.	1988
46.	Porcari Serghei M.	1986
47.	Ologu Ludmila V.	1994
48.	Donos Vera I.	1990
49.	Donos Maria I.	1939
50.	Morcan Const. G.	1972
51.	Meriuță Tatiana I.	1982
52.	Morcan Alexandru C.	1998
53.	Morcan Gheorghe C.	1999
54.	Morcan Ion C.	2002
55.	Morcan Tamara G.	1938
56.	Cuzmin Vera F.	1970
57.	Cuzmin Dorina M.	1991
58.	Cuzmin Valentina M.	1993
59.	Franțuz Dumitru A.	1986
60.	Franțuz Cristina T.	1987
61.	Mereuță Nina M.	1942

62.	Franţuz Veaceslav P.	1966
63.	Dinu Marta I.	1970
64.	Franţuz Nadejda V.	1988
65.	Franţuz Veaceslav V.	1989
66.	Franţuz Valentina V.	1994
67.	Paşaeva Lilia V.	1996
68.	Balan Elena A.	1958
69.	Balan Parascovia G.	1986
70.	Balan Victoria G.	1989
71.	Balan Pelaghia G.	1925
72.	Răducan Petru D.	1955
73.	Răducan Irina V.	1951
74.	Răducan Avram V.	1978
75.	Răducan Mariana V.	1981
76.	Răducan Elena V.	1985
77.	Răducan Ion V.	1983
78.	Răducan Doina V.	1998
79.	Niţă Evghenia D.	1981
80.	Niţă Pavel A.	2000
81.	Niţă Irina A.	2002
82.	Maristan Dumitru N.	1960
83.	Maristan Dora A.	1961
84.	Maristan Const. D.	1982
85.	Maristan Ion D.	1983
86.	Maristan Nina D.	1985
87.	Maristan Igor D.	1989
88.	Şumscaia Ana N.	2003
89.	Maristan Dorel N.	2004
90.	Mereuţă Ana I.	1957
91.	Sandu Alexei I.	1988
92.	Mereuţă Tamara N.	1930
93.	Mereuţă Profira I.	1966
94.	Munteanu Dumitru I.	1972
95.	Munteanu Svetlana I.	1976
96.	Munteanu Grigore D.	1995
97.	Munteanu Artur D.	2002
98.	Franţuz Ion P.	1923
99.	Munteanu Maria I.	1930
100.	Franţuz Ion P.	1960
101.	Franţuz Valentina G.	1960
102.	Sârbu Paulina V.	1959
103.	Mereuţă Vasile V.	1985
104.	Mereuţă Irina V.	1986
105.	Sârbu Ecaterina C.	1989
106.	Sârbu Rita C.	1991
107.	Sârbu Petru C.	1994
108.	Morcan Parascovia V.	1937
109.	Morcan Raisa V.	1956
110.	Morcan Parascovia V.	1991

111.	Morcan Dumitru V.	1994
112.	Mereuță Vasile V.	1957
113.	Mereuță Elena V.	1959
114.	Mereuță Alexei V.	1980
116.	Mereuță Mihail V.	1982
117.	Mereuță Dorina V.	1990
118.	Franțuz Petru P.	1962
119.	Franțuz Elena C.	1965
120.	Franțuz Diana P.	1984
121.	Franțuz Veaceslav P.	1986
122.	Franțuz Alexandru P.	1989
123.	Franțuz Mariana P.	1991
124.	Mereuță Mihail I.	1968
125.	Mereuță Profira L.	1967
126.	Mereuță Rodica M.	1988
127.	Mereuță Angela M.	1989
128.	Mereuță Nicolae M.	2000
129.	Ologu Nicolae P.	1968
130.	Ologu Daria L.	1967
131.	Ologu Mihail N.	1990
132.	Ologu Vasile N.	1994
133.	Ologu Serafim N.	1993
134.	Ologu Roma N.	1996
135.	Balan Gheorghe L.	1959
136.	Balan Silvia A.	1958
137.	Balan Serghei G.	1986
138.	Balan Ion G.	1990
140.	Balan Nicolae G.	1993
141.	Balan Andrei G.	1984
142.	Balan Elena I.	1984
143.	Balan Mihaela A.	2003
144.	Duminica Ana L.	1948
145.	Duminica Boris I.	1951
146.	Duminica Ion B.	1971
147.	Havrun Irina B.	1980
148.	Havrun Cristian R.	2000
149.	Ologu Nina I.	1950
150.	Ologu Serghei F.	1972
151.	Drăgan Elena V.	1978
152.	Ologu Ina S-	1995
153.	Ologu Vasile S.	1996
154.	Târşu Ana S.	1947
155.	Târşu Ion S.	1975
157.	Munteanu Elena I.	1963
158.	Munteanu Iulea G.	1984
159.	Munteanu Gh. G.	1985
160.	Munteanu Elena G.	1998
161.	Franțuz Iacob P.	1975
162.	Morcan Mariana G.	1980

163.	Morcan Alina I.	2000
164.	Morcan Angela I.	2002
165.	Morcan Ana G.	1926
166.	Franțuz Varvara E.	1943
167.	Franțuz Alexei V.	1964
168.	Franțuz Alexandra I.	1965
169.	Franțuz Snejana A.	1988
170.	Franțuz Adriana A.	2000
171.	Zlagovan Iuri P.	1976
172.	Morcan Ana V.	1978
173.	Morcan Marin I.	2001
174.	Morcan Vasile I.	1952
175.	Ologu Maria I.	1950
176.	Ologu Oleg N.	1984
177.	Maristan Gh. A.	1980
178.	Maristan Zinaida C.	1985
179.	Maristan Alex-dru C.	1957
180.	Maristan Tamara I.	1958
181.	Maristan Pavel I.	1988
182.	Raiu Mihail V.	1958
183.	Raiu Valentina L.	1958
184.	Raiu Chiril M.	1987
185.	Stratu Nina V.	1960
186.	Stratu Constantin V.	1984
187.	Stratu Angela V.	1977
188.	Stratu Elena V.	1982
189.	Stratu Grigore P.	1999
190.	Zlagovan Irina G.	1935
191.	Mereuță Ina V.	1933
192.	Ologu Pantelemon N.	1971
193.	Ologu Liuba S.	1971
194.	Ologu Nicolae P.	1990
195.	Ologu Mihail P.	1993
196.	Ologu Ion N.	1972
197.	Ologu Ioana I.	1967
196.	Ologu Aurica I.	1985
197.	Ologu Dumitru I.	1991
198.	Ologu Vasile I.	1995
199.	Mereuță Ion V.	1959
200.	Mereuță Feodora C.	1963
201.	Mereuță Profira I.	1982
202.	Mereuță Ion I.	1984
203.	Mereuță Elena I.	1990
204.	Maristan Ion C.	1950
204.	Mereuță Artina V.	1932
205.	Mereuță Nicolae V.	1954
206.	Mereuță Maria I.	1957
207.	Mereuță Ion N.	1983
208.	Mereuță Diana N.	1978

209.	Mereuță Larisa N.	1981
210.	Mereuță Iosif I.	1956
211.	Mereuță Maria A.	1960
212.	Mereuță Vladimir I.	1978
213.	Mereuță Ecaterina I.	1989
214.	Mereuță Viorica I.	1982
215.	Mereuță Marinela A.	2001

Note

[1] NICU Vladimir. – **Localităţile Moldovei în documente şi cărţi vechi.** Vol. I. Chişinău. „Universitas", 1991. – P. 189.
[2] Aceste date au fost oferite Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM în anul 2007, după ce au fost prelucrate şi sistematizate în variantă electronică de către Biroul Naţional de Statistică a Republicii Moldova. Titlul documentului este – **ASM. Populatia rurala nation.xls**.
[3] Mulţumim pe această cale Asociaţiei Obşteşti Uniunea Tinerilor Romi din Republica Moldova „*Tărnă Rom*" pentru informaţia oferită.
[4] LEAŞCO Ion, ŢOPA Tudor. – *Ciocâlteni* // **Localităţile Republicii Moldova.** Vol. IV. Chişinău. Fundaţia „Draghiştea". 2002. - P. 83-89.
[5] Această versiune este deseori pomenită de bătinaşi şi cu trecerea timpului a devenit cea mai populară. Autorul legendei nu este cunoscut.
[6] Informator **Elena I. Anghel** (n.1958), directorul Muzeului sătesc, satul Ciocâlteni, raionul Orhei.
[7] Informator **Nicolae V. Mereuţă** (n.1958), satul Ciocâlteni, raionul Orhei.
[8] Informator **Nina V. Stratu** (n.1960), satul Ciocâlteni, raionul Orhei.
[9] Informator **Ana I. Mereuţă** (n.1957), satul Ciocâlteni, raionul Orhei.
[10] Informator **Irina Gh. Zlagovan** (n.1935), satul Ciocâlteni, raionul Orhei.
[11] Informator **Ana L. Duminica** (n.1948), satul Ciocâlteni, raionul Orhei.
[12] Informator **Nina L. Caldarar** (n.1956), municipiul Chişinău.
[13] Informator **Ion N. Ologu** (n.1972), satul Ciocâlteni.
[14] PĂDURARU Pavel. – *Din cauza sărăciei şi a lipsei de carte, mulţi romi nu ştiu că au drepturi, ca şi ceilalţi oameni* // **Timpul.** 05.07.2007.
[15] Lista a fost realizată în anul 2006 de către mediatorul socio-sanitar al Uniunii Tinerilor Romi din Republica Moldova „*Tărnă Rom*" Balan Silvia.

Bibliografie

1. **Activitatea Asociaţiei Culturale „Astra" basarabeană de la înfiinţare (1926 – 1930).** Chişinău. 1930.
2. **Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A. D. Xenopol"**. Vol. IX. Iaşi. 1972.
3. **Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A. D. Xenopol"**. Vol. XII. Iaşi. 1975.
4. BEZVICONI Gheorghe. – **Boierimea Moldovei dintre Prut şi Nistru.** Vol. I. Bucureşti. Institutul de Istorie Naţională. 1940.
5. GHIBĂNESCU Gheorghe. – **Surete şi Izvoade.** Vol. II. Iaşi. 1907.
6. CONSTANTINESCU Ol. O., STOIAN I. I. – **Din datina Basarabiei**. Chişinău. Imprimeria Chişinău. 1936; **Auzit-am din bătrâni**. Legende moldoveneşti. Chişinău, „Literatura

artistică", 1981. – P. 55-56.

7. **Dezvoltările congresului cooperației basarabene**. Ținut la Chișinău în zilele de 12-13 aprilie 1930. Chișinău. 1930.

8. EREMIA Anatol. – **Nume de localități. Studiu de toponimie moldovenească**. Chișinău. Academia de Ştiințe din R.S.S. Moldovenească. 1970.

9. FEDERIUC Nicolae. – *Romii trebuie să învețe și să nu-și piardă identitatea* // **Flux**, 10.03.2006.

10. GLUȘCO Boris. – **Zece ani ai colhozului „Viața nouă".** Chișinău. Editura de Stat a Moldovei. 1958.

11. GLUȘCO Boris. – *Tăria pământului* // **Moldova socialistă,** 14.03.1974.

12. GLUȘCO Boris – **Pe calea vieții noi**. Chișinău. Cartea Moldovenească. 1977.

13. GLUȘCO Boris. – *O viață de om* // **Moldova**, nr. 11, 1980.

14. IONIȚCHI V. – *Să fie viața plină de sens* // **Pentru comunism.** 04.11.1976.

15. LEAȘCO Ion. – **Plaiul natal al Ciocâltenilor de pe malul Răutului.** Chișinău. Ruxanda. 1999.

16. MIHORDEA V. – **Relațiile agrare din secolul al XVIII-lea în Moldova.** București. Editura Academiei RSR. 1968.

17. PONI Petru. – **Statistica răzeșilor.** București. Editura Academiei Române. 1921.

18. Prefectura județului Orhei. – **Darea de seamă asupra realizărilor pe anii 1933-1937.** Orhei. 1937.

19. PROCA Elena. – *Conform recensământului din 2004 numărul romilor a crescut* // **Glasul Națiunii.** 01.06.2006.

20. SAVA Aurel. V. – **Documente privitoare la târgul și ținutul Orheiului**. București. Institutul de Istorie Națională. 1944.

THE ROMS „CURTENI" FROM THE CIOCOLTENI VILLAGE (ORHEI DISTRICT)

Abstract

This research describes the results of ethnological investigation of the Roma community in Ciocalteni village, Orhei district. This community is known as „curteni", because their ancestr was menial for the local feudal court. In present period, this Roma community has been asimilated and lost a part of its perenial wanderer traditions. The structure of this article consists of a few variants as the origin of the village, and a discussion of the identity of the community, social relations among Roma and non-Roma and other details.

Dr., cercetător științific,
Institutul Patrimoniului Cultural,
Academia de Ştiințe a Moldovei

VIŢA-DE-VIE ÎN CULTURA MOLDOVENILOR

Valentina IAROVOI

Rezumat

Lucrarea arată evoluţia culturii viţei-de-vie în spaţiul Pruto-nistrean, care a avut o amploare deosebită în epoca romană, medievală şi o păstrează până în zilele noastre. Au rămas în istorie cunoscutele vii de la Cotnari, Odobeşti, Huşi etc., cele ale mănăstirilor şi ale răzeşilor. După 1812 s-a lărgit, s-a amplificat cultivarea viţei-de-vie în special în centrul şi sudul Ţării Moldovei.

Textul reflectă diferite forme şi metode tradiţionale de păstrare a strugurilor şi produselor viţei-de-vie, folosirea lor pe larg în alimentaţie, medicină şi cosmetică.

Importanţa acestei plante în viaţa poporului a fost dimensionată prin prezentarea ei în cântece, legende şi zicători, opere de artă plastică. Actualmente vinotecile Moldovei reprezintă această ocupaţie seculară.

Viţa-de-vie este una dintre cele mai vechi plante cultivate de om. Datorită calităţilor sale comestibile şi decorative ea s-a bucurat de o atenţie deosebită, mai ales că este, spre deosebire de alte specii, o plantă adaptabilă şi rezistentă la secetă. Ca urmare a ocupat terenuri slab productive, mai puţin corespunzătoare altor culturi.

Părerile specialiştilor cu privire la originea viţei-de-vie sunt controversate. În schimb ei sunt de acord că viticultura îşi are originea în ţinuturile din sudul Mării Caspice, în urmă cu 7000-9000 de ani[1]. Răspândirea ei s-a făcut în trei direcţii principale - spre răsărit, prin Sumeria şi Persia, ajungând până în India; spre miază-zi - prin Anatolia şi Siria, pătrunzând până în Palestina şi Egipt; spre apus - prin sudul Rusiei, în bazinul Dunării, răspândindu-se în Tracia şi Peninsula Balcanică[2]. Apariţia viticulturii pe meleagurile noastre a avut loc în perioade preistorice şi nu este legată de migraţii. Botaniştii admit că „pe acest teritoriu au derivat multe specii şi că patria viţei-de-vie trebuie căutată în ţinuturile bogate în liane sălbatice ale Pontului Traciei. Conform vechilor scrieri, acest spaţiu este de origine viticolă, locul de naştere al zeului vinului Sabarios, acceptat mai târziu de eleni ca Dionysos[3].

Prima ştire scrisă despre podgoriile geto-dacilor rămâne a fi tot acea a lui Strabon, care ne asigură că geţii aveau multe vii[4]. Extinderea viilor era atât de mare pe timpul regelui Burebista (82-44 î. HR.), încât bogăţia vinurilor atrăgeau popoarele migratoare asupra geto-dacilor. Atunci Burebista, după relatarea istoricului istoricul Strabon, - a dat ordin să fie distruse toate viile de pe întinsurile ţării. Dar cum zice un proverb „viţa-de-vie tot învie," strămoşii noştri au cultivat soiuri autohtone de viţă-de-vie şi au folosit un sistem propriu de înmulţire, de aceea viticultura cunoaşte o continuă dezvoltare.

Importante date despre dezvoltarea viticulturii în perioada medievală descoperim în hrisoavele domneşti, în însemnările călătorilor străini, în opera lui D. Cantemir

„Descrierea Moldovei", dar şi în investigaţiile ştiinţifice contemporane.

De exemplu, călătorul sirian Paul de Alep remarcă metodele de prelucrare a unor sortimente speciale de păstrare a vinurilor[5]. D. Cantemir precizează că „toate bogăţiile pământului le întrec viile alese" şi că sunt aşa de rodnice, încât un singur pogon, care are o suprafaţă de 20 de stânjeni, dă adesea până la cinci sute de măsuri de vin, socotite la patruzeci de litri[6]. Iar în timpul lui Vasile Lupu Moldova era vestită prin podgoriile sale, care produceau vinuri ale căror renume trecuseră hotarele ţării. Călătorul francez Gh. de Joppecourt (1618-1620) a remarcat faptul, spunând că „se mai văd în această ţară, adică în Moldova, multe dealuri, foarte plăcute şi atât de bogate în vinuri, încât nu este îndestulată numai Moldova, ci se mai transportă şi în alte ţări vecine[7].

Cercetările arheologice efectuate în Moldova au adus dovezi incontestabile că pe acest plai viţa-de-vie se cultivă încă din secolele VIII-VI î. Hr., graţie coloniilor greceşti din porturile râurilor: Dunărea, Prutul, Nistrul şi Bugul de Sud, care au strânse relaţii cu populaţia băştinaşă. Amprentele frunzelor de viţă-de-vie pietrificate găsite lângă satele Naslavcea (Ocniţa), Bursuc (Nisporeni) confirmă, că viţa-de-vie pe meleagurile noastre era cunoscută cu milioane de ani în urmă [8].

Timp de secole în Moldova s-a format o gamă variată de soiuri de struguri: pentru consum în stare proaspătă; pentru vinuri albe, roşii cu mult zahăr şi alte însuşiri speciale. Denumirile soiurilor autohtone provin din etimologia caracteristicilor morfologice ale soiului: albe - galbena, mustoasa, tămâioasa, feteasca; roşii - braghina, coarna, neagra, cadârca etc. Pentru viticultura Moldovei sunt caracteristice soiurile înalt calitative [9].

În secolul al XIX-lea Basarabia, partea dintre Prut şi Nistru, era una dintre cele mai mari exportatoare de vinuri din Rusia. După cum menţionează P. V. Ştefănucă „viile cele mai vestite sunt la Purcari, Olăneşti şi Răscăieţi[10]

Dezvoltarea intensă a viticulturii şi vinificaţiei de-a lungul secolelor a fost însoţită de introducerea în practică a culturii viei şi prelucrării strugurilor, a unor procedee şi unelte specifice, stabilirea unor tehnologii vinicole tradiţionale, care au păstrat până în zilele noastre multe elemente, ce prezintă un interes ştiinţific ca fenomene cultural-istorice şi tehnice[11].

Folosim lăstarii, frunzele tinere, apoi strugurii copţi şi produsele acestora. Din cele mai vechi timpuri, la toate popoarele ce cultivă viţa-de-vie, culesul strugurilor a fost şi rămâne a fi un prilej de bucurie, iar în legătură cu aceasta în multe ţări există şi astăzi o seamă de obiceiuri, tradiţii şi chiar superstiţii. Astfel, la strămoşii noştri romani culesul începea cu o serbare a rodului viitor. Strugurii erau zdrobiţi în teascuri mobile de către sclavii tineri în ritmul cântecelor dedicate acestui eveniment, numite cântecele teascului sau ale vinului[12] În antichitate, în timpul culesului strugurilor, îi era îngăduit oricărui sclav să se plângă contra tiraniei stăpânului şi să bea orice cantitate de vin, chiar în prezenţa lui, fără ca acesta măcar să-l mustre[13]. În ţara noastră în timpul culesului viilor la poarta cramei se puneau ciubere cu must, cu ulcele alături pentru ca trecătorii să-l guste şi să-i aprecieze calitatea.

Călătorii străini, care au trecut prin părţile noastre, au relatat acest fapt, pre-

cizând că se organizau cu această ocazie petreceri populare, însoţite de cântece, dansuri şi numeroase manifestări populare[14]. În spaţiul dintre Prut şi Nistru obiceiul străvechi de sărbătorire a sfârşitului recoltării strugurilor s-a păstrat şi astăzi. Când vine toamna, fiecare curte de gospodar e o minifabrică de producere a vinului.

Datorită valorii nutritive şi calităţilor terapeutice strugurii sunt întreţinuţi proaspeţi un timp îndelungat, aplicându-se diferite forme de păstrare. În trecut păstrarea strugurilor în stare proaspătă era practicată exclusiv de viticultorii amatori, care au şi elaborat în acest scop metode originale. În diferite ţări şi la diferite popoare există metode variate de păstrare a strugurilor, cunoscute încă din timpuri vechi.

În Bizanţ[15] se alegeau pentru păstrare îndelungată struguri bine maturizaţi, se înlăturau bobiţele vătămate de mucegai, iar codiţa fiecărui strugure se muia în smoală topită, probabil în scopul de a opri procesul de evaporare a apei şi de a preveni uscarea. Strugurii se aranjau pe podea, pe un strat de pleavă de mazăre, bob, orz sau pe fân, în aşa fel ca să nu se atingă unul de altul. O altă metodă prevede muiatul în apă de mare fierbândă, saramură cu vin sau fiertură din cenuşa viţei-de-vie, după care strugurii se uscau pentru păstrare. Strugurii se păstrau şi în lut moale, în miere de albine, în vin amestecat cu apă.

După cum menţionează N. Laşcu, romanii consumau mari cantităţi de struguri proaspeţi, iar pentru perioada de iarnă îi conservau prin diferite metode. Aceasta se efectua prin procedee variate; fiecare dintre ele asigurând anumite calităţi ale produsului. Astfel, din conservarea prin expunerea la soare rezultau struguri uscaţi, acest procedeu fiind cel mai vechi. Altul constă în uscarea lor înceată la fumul cuptoarelor, unde se lucra fierul. Apoi strugurii erau atârnaţi deasupra hambarelor cu cereale,deoarece se credea că praful din grâu ajută la uscarea lor. Uneori înainte de a fi atârnaţi de grindă se ungeau cu lut[16]. Pentru a li se menţine cât mai mult prospeţimea, menţionează acelaşi N. Laşcu, strugurii erau învelіţi în frunze uscate sau puşi în rumeguş de lemn, de asemenea ciorchinele se afundau de câteva ori în leşie de cenuşă caldă, apoi se păstrau în oale de pământ. În acelaşi scop strugurii erau stropiţi cu must, cu vin sau erau ţinuţi câtva timp în drojdie de vin[17].

Metodele vechi sunt cunoscute şi folosite până în prezent. Astfel, strugurii se păstrează în podurile caselor. Fiecare strugure aparte sau mai mulţi împreună pe o viţă lemnificată se agaţă de o coardă în podul casei. Durata de păstrare poate fi prelungită şi astfel: în codiţa strugurilor tăiaţi se înfige o bobiţă, sau partea inferioară a viţei cu câţiva struguri se introduce într-un vas cu apă. Strugurii se păstrează şi în beciuri sau încăperi bine aerisite, la coardă în „casa mare", în pod, înşiraţi pe hârtie moale. În acest caz stratul de colb, ce se depune pe bobiţe, le protejează. Strugurii ajung până în luna februarie, unele soiuri şi mai târziu. Multe din metodele enumerate asigurau păstrarea strugurilor o perioadă îndelungată. Unele metode vechi merită să fie studiate, pentru a fi aplicate pe scară industrială.

În prezent sunt studiaţi factorii, ce influenţează asupra calităţii şi capacităţii de păstrare a strugurilor, componenţa chimică, recoltarea calitativă şi în termeni optimi a strugurilor, metodele de ambalare, transportare, regimul de păstrare . În scopul măririi termenului de consum al strugurilor în stare proaspătă, selecţionerii au creat soiuri noi

de masă cu o capacitate sporită de păstrare. Termenul de păstrare a strugurilor proaspeți este limitat, iar în stare uscată sunt buni pentru consum o perioadă îndelungată. Uscarea strugurilor se practica şi în Orient din timpurile străvechi. Poama stafidită se folosea în Grecia şi în Roma Antică, unde au fost cunoscute şi descrise numeroase feluri de uscare a bobițelor.

O adevărată descoperire a fost crearea soiurilor de viță-de-vie fără semințe. Metodele de obținere a unor astfel de struguri sunt descrise de savanții romani şi bizantini. Însă patria celor mai renumite soiuri de struguri fără semințe se consideră Orientul, în special Iranul. Din soiurile de struguri cu semințe se fac stafidele, iar din cele fără semințe - stafidele fără semințe sau chişmişul. Stafidele se bucură de o cerere mereu crescândă. Savanții selecționeri din Moldova au creat un nou soi fără semințe – chişmiş moldovenesc, dar care n-a căpătat o răspândire largă .Merită atenție metoda de stafidire a soiurilor de masă în condiții casnice. Bobițele se separă de ciorchine, se pun în tave şi se dau la cuptor după coptul pâinii pentru 2-4 ore.

Savanții din Roma Antică Varro şi Columela au descris detaliat procedeele de preparare a stafidelor. Există metode originale de preparare a soluției pentru ținerea strugurilor destinați stafidirii în apă fierbinte, unde se adaugă diferite proporții de plante mirositoare (levănțică, rozmarin, mărar, anason, piper aromat etc.), pentru a da stafidelor un gust picant şi aromă plăcută, iar pentru a obține stafide de culoare galbenă în soluție se adaugă pelinăriță uscată şi pleavă de culturi cerealiere[18].

Sunt cunoscute şi alte metode de păstrare a strugurilor. Ne referim la extragerea vinului şi a altor băuturi. Pe meleagurile noastre strugurii şi sucul lor fermentat este cunoscut din timpuri străvechi. Producerea şi consumul vinului este o parte integrantă a culturii generale. Această trăsătură, devenită tradiție, s-a înrădăcinat, s-a transmis din moşi-strămoşi şi a rămas şi azi una importantă. Fiecare gospodar bun tinde să aibă în beciul său un vin curat, natural şi bun. Se spune că strămoşii noştri nu-şi însurau flăcăii până nu-i învățau " a crește pâine şi a face un vin bun". Nu ne vom opri în lucrarea dată la metodele şi formele de preparare şi păstrare a vinului. Ne vom referi acum la păstrarea strugurilor în formă proaspătă şi conservată. Am menționat mai sus că strugurii se păstrează proaspeți, stafidiți, sub formă de vin, dar se prepară şi: suc , must, compoturi, dulcețuri etc. Sucul se prepară din poamă proaspătă şi este un produs prețios. El se prepară în industria alimentară, dar şi în condiții de casă. Se foloseşte pentru consumul direct, ca băutură răcoritoare, la prepararea numeroaselor băuturi, cocteiluri şi a multor produse de cofetărie. La fel se face mustul proaspăt pentru consum casnic. Pe timpuri în Moldova se folosea,ca şi astăzi, mustul pentru consum curent şi tratarea unor boli ale tractului digestiv. Se mai fac compoturi acasă şi în industria alimentară. Ele sunt atât pentru consum curent, cât şi pentru prepararea diferitelor jeleuri.

Sunt cunoscute diferite marinate din struguri. Tehnologia preparării acestora este identică într-un fel cu tehnologia preparării compoturilor, numai că în loc de sirop se folosesc soluții speciale din apă fiartă, zahăr, oțet, mirodenii în diverse proporții şi variante compoziționale.

Alte produse cunoscute : gemul, magiunul, dulcețurile.

După cum am menţionat la început în bucătăria moldovenilor frunzele de viţă-de-vie sunt folosite pe larg, atât în stare proaspătă, cât şi conservate. Sarmalele se fac in frunze verzi şi tinere din vârful lăstarilor. Frunzele de vie se conservează în lunile iunie-iulie, după diferite metode (simple, în sare, cu borş de casă) şi puse în borcane, care se închid ermetic şi se depozitează în încăperi răcoritoare. Se păstrează frunzele şi uscate, înşirate pe o sfoară. Frunzele sărate sau uscate, înainte de a fi folosite, se ţin în apă caldă câteva minute. Se folosesc şi la murături, mai ales la roşii. De asemenea se folosesc bobiţe verzi de struguri în locul oţetului sau a sării de lămâie. Primăvara „mlaja"- primii lăstari ai viţei-de-vie sunt folosiţi la înăcritul ciorbei în locul borşului de casă[19].

Strugurii de viţă-de-vie sălbatică au fost folosiţi în alimentaţie din cele mai vechi timpuri. Ei au constituit dintotdeauna sursa de zahăr, acizi organici, săruri minerale, vitamine etc., necesare vieţii omeneşti. Referitor la consumarea strugurilor de către romani, N. Laşcu scrie următoarele:"Romanii consumau struguri proaspeţi în cantităţi mari. Strugurii erau ca aliment de bază, căci ei constituiau pe toată durata anotimpului oarecum hrana zilnică, fiind consumaţi cu pâine"[20].

Se ştie că popoarele antice preţuiau în mod deosebit alimentaţia constituită din vin, untdelemn, pâine. Înainte de a pleca de acasă dimineaţa, vechii greci muiau câteva bucăţele de pâine în vin, acesta fiind micul lor dejun. Un amestec de vin, pâine de orz şi brânză rasă - aşa numitul – „kykeon", putea înlocui mâncarea şi era băutura lor preferată. Hamalii din porturile Orientului aveau ca mâncare de bază stafide amestecate cu miez de nucă[21].

Vinurile erau preferate de greci şi romani. Conform afirmaţiilor marelui geograf din Roma Antică Strabon populaţia geto-dacică încă înaintea erei noastre consuma vinuri cu o concentraţie de alcool scăzută. Grecii consumau vinurile diluându-le cu apă. În secolul I î. Hr. regele geto-dacilor Burebista a interzis consumul oricăror vinuri, fiind scoase toate viile[22].

Importanţa deosebită a produselor viţei-de-vie a fost pusă în evidenţă de o serie de specialişti în acest domeniu. Ei afirmă că 1 kg de struguri proaspeţi dau organismului 774 calorii, iar un kg de stafide - 2600 calorii. În afară de zahăr, care se găseşte sub formă de glucoză şi fructoză, strugurii mai conţin acizi organici, săruri minerale, vitamine etc.

Eduard Barthe, primul preşedinte al Oficiului Internaţional al Viei şi Vinului, referindu-se la consumul vinului spunea, "toţi consumatorii trebuie să fie în primul rând buni degustatori pentru că numai atunci vor şti ce să pretindă vinului şi se vor produce şi servi numai vinuri bune. Şi abia atunci vinul va putea fi degustat cu picătura şi cu degetarul şi nu cu litrul sau cu paharul"[23]. Degustarea unui vin înseamnă respectul faţă de munca celui care a cultivat viţa-de-vie, faţă de strădania celui care, cu migală, pricepere şi multă conştiinţă, a stors din bobul de strugure "elixirul soarelui". În general în lumea vinicolă există o ordine de prezentare şi degustare a vinurilor.

Strugurii şi produsele vinicole din timpuri străvechi sunt cunoscute ca elemente de bază în hrana poporului nostru. De aceea problema consumului produselor vinicole, cât şi tuturor produselor alimentare a fost şi rămâne permanentă în atenţia

producătorilor şi consumatorilor. Produsele vinicole din ţara noastră ajută la consolidarea unor relaţii între cei ce muncesc în podgorii şi cei din alte sectoare şi ramuri, care folosesc în hrana lor bogatul fruct al viţei-de-vie - strugurele, neîntrecutul suc natural, mustul şi neegalatul său produs fermentat - vinul pe care Pasteur le-a definit cele mai complexe şi mai sănătoase produse alimentare. Produsele viţei- de-vie reprezintă un complex de substanţe necesare omului, pregătite cu cea mai mare artă în marele laborator al naturii.

Cât priveşte asocierea vinurilor cu felurile de mâncare nu va fi niciodată perfectă, dacă nu se vor respecta anumite reguli, deoarece caracterul şi personalitatea fiecărui vin trebuie să fie în acord cu aroma şi gustul fiecărui fel de bucate. În unele cazuri este de dorit să apară„dezacorduri", punându-se astfel mai bine în evidenţă atât calităţile bucatelor, cât şi ale vinurilor. Aceasta se realizează, servind prin contrast, un preparat cu aromă puternică (de exemplu, friptură de pui) cu un vin uşor. Ţuica sau rachiul de drojdie sunt băuturile care au dreptul să deschidă masa. Ele trebuie să fie însoţite de o gustare alcătuită din brânză sau telemea, alte bucate nu prea săţioase, alune sărate, măsline etc. Se recomandă ca apoi să urmeze ciorba sau supa, care „să şteargă" ţuica şi să pregătească „intrarea vinului".

Pentru masa obişnuită, aleasă în familie sânt preferate: vara - vinurile seci, demiseci, moderat alcoolice; iarna - vinurile roşii şi mai tari, care încălzesc; primăvara - tradiţionalul vin cu pelin, alb, roşu sau vin sec superior; toamna - must, vinuri tinere, total fermentate sau uşor dulci.

Pentru o masă festivă se recomandă o anumită ordine de servire a vinurilor după calitate şi felul de mâncare. La fiecare fel de mâncare se recomandă să se schimbe tipul de vin.

Se poate spune că există o anumită compatibilitate şi asociere a anumitor tipuri de vinuri cu anumite feluri de mâncare. Păstorel Teodoreanu spunea „ambianţa bucatelor plus vin trebuie să fie într-o cumpătată armonie. De aceea trebuie să cunoaştem bine tipurile de vinuri, însuşirile lor calitative şi asocierea lor la anumite mâncăruri. De altfel, fiecare mâncare caută să-şi găsească vinul ei şi fiecare vin - mâncarea lui. E drept că sunt şi vinuri „zburdalnice"- cum e şampania, pentru care orice mâncare e bună - şi mâncăruri de moravuri uşoare - cum sunt brânzeturile, care nu resping nici un fel de vin[24].

Arta de a produce şi a consuma vinul la moldoveni a fost şi a rămas o parte integrantă a culturii acestui neam. Întotdeauna s-a pledat pentru un consum raţional, cum e vorba - "viţa-de-vie aduce bucurie", adică cu o condiţie să posezi arta consumului băuturii.

Viţa de vie, vinul ne-a însoţit pe tot parcursul vieţii (botez, cununie, înmormântare), la sărbătorile calendaristice (Paşte, Crăciun), şi la cele de peste an. La Paşti, la Crăciun se recomandă să se consume struguri, păstraţi într-un beci sau într-un pod pentru gustat la început de an nou, având o bogată semantică simbolică, creştină şi precreştină. Vinul mistic, sângele lui Hristos, viţa-de-vie - sunt simbol al fecioriei[25]. La Arminden, sărbătoarea populară de primăvară (1 mai) în Bucovina şi în Moldova era tradiţia de a ieşi la pădure, la iarbă verde, la vie unde petreceau şi consumau vin

cu pelin şi miel copt[26]. Această tradiţie e respectată şi astăzi .

Strugurii nu conţin substanţe dăunătoare, de exemplu, alcool etilic, cofeină, etc, ce au o acţiune negativă asupra sistemului nervos central şi al altor organe. Avicena spunea, că un vin vechi nu e hrană, ci e leac, atunci când este băut, desigur, cu măsură. Grăsimile din struguri sunt localizate în miezul seminţei. După calitate, uleiul extras din seminţe de struguri nu se deosebeşte de cel de mac. În Italia, Franţa uleiul din seminţe de struguri se foloseşte la prepararea conservelor, margarinei, iar în stare proaspătă - ca hrană dietetică cu proprietăţi curative.

Tratarea cu struguri se foloseşte din timpuri străvechi. Medicii din Babilon (a,950 î. Hr.) şi Hipocrat, marele medic din Grecia Antică, fondatorul medicinii foloseau pe larg strugurii şi mustul în tratarea multor boli interne şi externe. În sec. XIX, ampeloterapia (tratarea cu struguri), bazată pe rezultatele obţinute în medicină, biologie, biochimie, se aplica pe larg în Franţa, Germania, Italia, Elveţia, Rusia etc[27].

În Moldova, baştina tratării cu struguri este oraşul Camenca, unde la începutul secolului XIX contele P. H Vixtghenştein a folosit locurile sud-vestice ale Nistrului pentru cultivarea soiurilor de struguri de masă cu proprietăţi curative, aduse din Franţa, Italia, Elveţia. El a deschis pe moşia sa un spital, unde se aplica tratarea cu struguri a invalizilor de război din 1812. Mai târziu în locul acestui mic spital s-a construit un sanatoriu cu peste 500 de locuiri, unde se foloseşte pe larg tratarea cu struguri[28]. Astăzi Moldova oferă posibilitatea tratării unor boli grave cu struguri, must, sucuri, vin în staţiunile balneare din Camenca, Călăraşi, Vorniceni, Vadul-lui-Vodă şi Cahul. Vinuriler naturale contribuie la încetinirea îmbătrânirii celulelor organismului şi preîntâmpinarea apariţiei bolilor oncologice şi arterosclerozei. În aceste staţiuni sunt folosite vinuri cu calităţi terapeutice. Majoritatea soiurilor de viţă-de-vie au un efect curativ, însă pentru tratament sunt recomandate soiurile de masă: Concord, Isabela, Fraga, Lidia, Muscat, Coarna etc.

Până la apariţia în casele ţăranilor a mixturilor şi apei de colonie se folosea distilatul din vin şi drojdii, ce servea drept un remediu unic la dezinfectarea rănilor mici, la aplicarea compreselor, la tratarea răcelii etc. Rachiul de struguri, bogat în vitamine, era folosit des de adulţi la tratarea afecţiunilor tractului digestiv.

Vinurile roşii cu pelin, mentă, pojarniţă se folosesc contra bolilor gastrointenstinale, iar vinul roşu fiert, amestecat cu miere de albine şi puţin piper, aşa numitul „izvar" este un remediu perfect contra gripei, răcelii etc.

Bobiţele de poamă exercită asupra organismului acţiuni diferite, diuretice, purgative, ameliorează schimbul de substanţă, normalizează tensiunea arterială. Strugurii se recomandă la tratarea anemiei, tuberculozei, astmei bronhiale, bolilor de ficat şi rinichi etc. Poama este contraindicată în cazul ulcerului stomacal şi duodenal, bolilor tractului intestinal, diabetului zaharat, obezităţii.

Frunzele de viţă-de-vie au proprietăţi bactericide. În medicina populară praful obţinut din frunzele uscate se foloseşte la tratarea hemoragiilor interne. Infuzia şi decoctul din frunze de viţă-de-vie cicatrizează rănile purulente, se recomandă la tratarea anghinei.

Medicina populară cunoaşte multe proprietăţi curative ale viţei-de-ivie, dar

multe remedii medicinale populare au fost date uitării, altele s-au pierdut. De exemplu, pe timpuri moldovenii foloseau seva viței-de-vie strânsă în timpul lăcrimării de primăvară la tratarea unor boli infecțioase ale ochilor.

Merită atenție mustul de struguri, care are proprietăți curative mult mai superioare sucului de struguri. La începutul fermentării, conține multe vitamine și substanțe biologice active. Nu sunt studiate suficient proprietățile curative ale uleiurilor eterice, obținute din soiuri de struguri, care ar putea fi folosite pentru inhalații.

Strugurii de viță-de-vie au fost utilizați în domeniul cosmeticii. Vechii perși recurgeau la mustul de struguri pentru a obține frăgezimea și suplețea pielii. Romanii foloseau pentru creșterea părului și îndesirea lui vinul dulce, amestecat cu ulei, în care se zdrobea o rădăcină de lotos. În țara noastră femeile pentru albirea feței întrebuințează sucul de aguridă, pentru scoaterea pistruilor – sucul, rezultat în urma tăierii coardelor, când vița-de-vie „plânge". Pentru înnegrirea părului femeile folosesc vin roșu foarte închis, amestecat cu ulei din semințe de floarea soarelui, fricționând părul cu acest amestec.

Realizările tehnologiei moderne de prelucrare complexă a strugurilor și de utilizare a deșeurilor contribuie la prepararea multor substanțe medicinale și cosmetice valoroase.

În alimentație și în medicină se folosește în special uleiul de struguri obținut din semințele de poamă bine uscate. Din ulei de struguri se fabrică margarină, conserve, săpun calitativ. După valoarea nutritivă, proprietățile curative și dietetice, uleiul din struguri poate fi numit pe drept un adevărat elixir.

Coloranți din struguri se obțin din tescovină cu ajutorul soluției apoase de bioxid de sulf după tehnologia elaborată la Institutul de Cercetări Științifice în domeniul industriei alimentare din Moldova. Acesta se folosește pe larg la prepararea marmeladei, băuturilor și produselor culinare. Extractele se folosesc la prepararea siropului pentru apa gazoasă.

Din deșeurile rezultate în urma prelucrării strugurilor se produc și produse furajere. În Grecia și Roma Antică cenușa din corzile viței-de-vie se folosea la tratarea mustului, vinurilor, oțetului pentru prevenirea tulburării și corectării culorii.

Din tescovină se produc blocuri și panouri decorative, mese plastice. Tescovina uscată, brichetată, cât și corzile viței-de-vie sunt un combustibil bun.

Strugurii, mustul, sucul, concentratele, vinul, se folosesc pe larg în culinărie și cofetărie. Se știe că vinul dă gust și aromă preparatelor, contribuie la dizolvarea unor substanțe valoroase, iar după tratarea termică alcoolul etilic dispare complet. Oțetul, sucul, vinul se regăsesc în diferite sosuri, marinate.

Stafidele din struguri sunt de neînlocuit în majoritatea produselor de cofetărie, la coacerea pâinii. Majoritatea produselor de cofetărie și culinare în care se recomandă folosirea magiunului, gemului, dulceței, siropului pot fi preparate din concentratele respective din struguri.

La popoarele consumătoare de vin în decursul secolelor s-a creat o veritabilă civilizație a viței-de-vie, generatoare a nenumărate realizări în muncă și în viață.

Ținând cont de rolul deosebit pe care-l are viticultura în soarta civilizații-

lor, strămoşii şi contemporanii noştri continuă să reprezinte viţa-de-vie în nenumăratele opere de artă, de toate genurile, adevărate monumente ale spiritualităţii omeneşti: sculpturi, picturi, numismatică, olărit, cântece şi doine. Printre motivele ornamentale, vegetale ce împodobesc arhitectura noastră din cele mai vechi timpuri, viţa-de-vie ocupă un loc aparte. Ea apare expresiv stilizată în covoare, cusături şi în numeroase obiecte sculptate în piatră, inscripţii pe stele funerare, struguri bătuţi pe monede.

Pentru oamenii locului viticultura e atât de tradiţională ca şi doinele, cântecele populare, legendele, zicătorile. Se cunosc diverse mituri, legende şi credinţe legate de vie şi produsele sale. Se spune că iniţial viţa-de-vie creştea doar în rai. Primele „haine" întrebuinţate de Adam şi Eva constau din câte o frunză de viţă-de-vie. După izgonirea acestora din Paradis legenda povesteşte că Celui de Sus i s-a făcut milă de primii oameni şi le-a dăruit viţă-de-vie, pe care aceştia cultivând-o să poată obţine din strugurii ei secretul nemuririi. Poate de aceea vinul este considerat pe aceste meleaguri licoare a vieţii, băutură a împărtăşaniei,care alături de pâine, purifică şi aminteşte de sacrificiul lui Hristos.

O altă legendă vine să ne comunice despre oştenii moldoveni asediaţi de către turci în cetatea Sorocii care au fost salvaţi de foamete şi de sete de nişte cocostârci, care le aduceau în ciocuri ciorchini de poamă. Această legendă stă la baza reprezentării simbolicii vinurilor moldoveneşti şi a altor produse de vinificaţie. Astfel cocostârcul alb cu strugure în cioc reprezintă un simbol, emblema vinului moldovenesc, ce duce astăzi până departe faima viticulturii şi a viticultorilor noştri. Însuşi teritoriul ţării Moldovei seamănă cu un strugure de poamă.

Ritualuri şi tradiţii vechi păstrate până astăzi - hora în vie (săditul), hora în jurul teascurilor (culesul), proba tulburelului, binecuvântarea vinului de Sf. Ioan (carnavalul de toamnă), vărsarea de vin la rădăcina butucului în ajun de Crăciun), darea cepului la butoi cu vin pelin (sărbătoarea primăverii) - toate acestea sunt dovezi în plus că pe teritoriul ţării noastre viile şi vinul au existat din cele mai îndepărtate vremuri.

Vinotecile Moldovei - Cricova, Mileştii Mici, Bardar, Purcari etc., sunt o adevărată bogăţie, prezentând în mod special istoria noastră exprimată prin cea a viţei-de-vie şi a produselor ei. Semnificativ e faptul că generaţiile se schimbă, iar vinurile rămân să vorbească despre perpetuarea unei experienţe milenare.

Referinţe bibliografice

[1] **Moldova Suverană.** 10 februarie. 1993.
[2] AVRAM Tudose D. – **Viţa-de-vie - rod al pământului şi al muncii.** Chişinău. „Universitas", 1992. - P. 10.
[3] **Tyragetia**. Muzeul Naţional de Istorie a Moldovei. Chişinău, 2001. - P. 265.
[4] PÂRVAN Vasile. - **Getica.** Bucureşti. 1926. - P. 137.
[5] AVRAM Tudose D. – **Viţa-de-vie - rod al pământului şi al muncii**. Chişinău. „Universitas". 1992. - P. 15.
[6] CANTEMIR Dimitrie. - **Descrierea Moldovei** . Chişinău. 1975. - P. 55-56.

[7] **Vasile Lupu Domn al Moldovei** (1634-1653). Bucureşti. 1991. - P. 52.
[8] GĂINĂ Boris. - **Via, vinul şi civilizaţia**. Chişinău, „Litera", 2000. - P. 7.
[9] *Ibidem*, p. 10.
[10] ŞTEFĂNUCĂ Petre V. - **Cercetări folclorice din Valea Nistrului de Jos.** Bucureşti. 1937. - P. 43
[11] DEMCENCO Nicolae. – **Виноградарство и виноделие Молдавии в XIX – начале XX века.** Chişinău. 1978. - P. 23.
[12] LAŞCU Nicolae**. - Cum trăiau romanii**. Bucureşti. 1965. - P. 227.
[13] AVRAM Tudose D**. – Viţa-de-vie - rod al pământului şi al muncii.** Chişinău. "Universitas". 1992. - P. 22.
[14] *Ibidem,* p. 22.
[15] CARPOV Sofroni. - **Elixire din struguri**. Chişinău. „Cartea Moldovenească". 1989. - P. 69.
[16] LAŞCU Nicolae. - **Cum trăiau romanii**. Bucureşti. 1965. - P. 230.
[17] *Ibidem*, p. 230.
[18] CARPOV Sofroni. - **Elixire din struguri**. Chişinău. „Cartea Moldovenească", 1989. - P. 74.
[19] **Materiale de teren, Satul Bucovca** (regiunea Cernăuţi), anul 2004.
[20] LAŞCU Nicolae. - **Cum trăiau romanii.** Bucureşti. 1965. - P. 228.
[21] *Ibidem*, p. 230.
[22] CARPOV Sofroni. - **Elixire din struguri**. Chişinău. „Cartea Moldovenească". 1989. - P. 125.
[23] AVRAM D. Tudose. - **Viţa de vie - rod al pământului şi al muncii**. Chişinău. „Universitas". 1992. – P. 105.
[24] *Ibidem*, p. 107.
[25] **Anuarul Muzeului de Etnografie a Moldovei**. Iaşi. 2002. - P. 187.
[26] MARIAN Simeon. - Florea. - **Sărbătorile la români.** Bucureşti. 1994. - P. 317.
[27] CARPOV Sofroni. - **Elixire din struguri.** Chişinău. „Cartea Moldovenească". 1989. – P. 33.
[28] *Ibidem*, p. 33.

Résumé

Le but d'article est de montrer l'évolution de la viticulture dans l'espace Pruto-Nistréen, qui a accueilli un grand développement dans les époques romane et médiévale. Les vignes d'Odobeşti, de Cotnari, de Huşi, des monastères et des hommes libres (răzeşi) sont bien connues par aujourd'hui.

Apres 1812 en Basarabia a eu lieu un développement accentué de la viticulture au centre et au sud de pays. L'article propose différentes formes et méthodes traditionnelles d,utilisation de la production de la viticulture dans l'alimentation, la médecine et la cosmetique.

L'importance de cette culture dans la vie du peuple a été dimensionné par la présentation dans la vie et la culture des Moldaviens - dans les chansons, dans les légendes, dans la penture, etc. Les vinothèques reconnues de la Moldavie – Cricova, Mileştii Mici, Purcari démontrent cette occupation séculaire.

Cercetător ştiinţific,
Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală

UNIVERSUL ARMELOR CU PENE – ŞOIMĂRITUL

Diana ZARIJA

Rezumat

În studiul respectiv sunt abordate câteva repere ce țin de arta şoimăritului. Şoimăritul este arta de a vâna prada sălbatică în mediul său natural cu o pasăre răpitoare dresată, unica armă fiind răpitoarea. Vânătoarea cu o pasăre răpitoare dresată este foarte dificilă şi prin definiție este o artă a inițiaților. Pentru a înțelege specificul ei sunt prezentate principiile de creştere, pregătire, dresare a păsărilor, echipamentul acestora. Ca orişice artă şoimăritul are limbajul său, în mare parte universal, circumscrie credințe, superstiții, practici şi tradiții populare, promovate şi prin intermediul surselor folclorice.

Este o vânătoare ecologică, deoarece păsările răpitoare fac parte din procesul de selecție naturală a păsărilor bolnave, cât şi a păsărilor dăunătoare.

Cu toate că nici o pasăre nu ajunge la performanța unei arme de foc, totuşi aceasta este arta cinegetică ce presupune un parteneriat unic de vânătoare: îl dresezi, îl instruieşti şi îl aduci pe culmea condiției sale fizice, eliberându-l apoi în sânul naturii.

Moto:

"Nu sunt sigur dacă toată lumea, când intră într-o astfel de pasiune, o trăieşte cu atâta intensitate, cu atâta inimă şi dedicație, cum o fac şoimarii. …Sunt legat în puternice lanțuri de pasiune pentru arta de vânătoare cea mai incredibilă, naturală şi autentică ce am putut cunoaşte… şoimăria"

(Andres Lopez – maestru în arta şoimăriei)

Vânătoarea, indiferent cu ce se practică (arc, armă sau pasăre), are în comun aceeaşi pasiune şi trăire, fiecare metodă de vânătoare având farmecul ei. Cel cu păsări de pradă are un farmec aparte**,** pentru că este o artă dificilă, te învață umilința, îți calmează spiritul şi proporționează vânătorului sentimentul de contopire cu natura.

Tema propusă spre dezbatere este pe cât de cuprinzătoare pe atât şi de dificilă, fapt ce ne permite în paginile următoare să ne referim la prezentarea câtorva repere bibliografice, precum şi a cadrului în care şoimăritul şi-a pus amprenta asupra evoluției civilizației umane. De-a lungul timpului au fost publicate un număr important de tratate, manuale, studii notorii şi articole în care se reliefează diferite aspecte ale acestei activități cinegetice. Din multitudinea de lucrări prezentăm doar o parte, ce se referă la subiectul abordat.

Drept surse pentru cercetare au servit diverse mărturii, precum ar fi relatările unor călători străini, aflați pe meleagurile țărilor române, privind practicarea vânătorii, măreția şi întinderea pădurilor, ce ofereau condiții favorabile existenței unui număr însemnat de specii de vânat[1], materiale din Arhiva Ştiințifică şi colecțiile ornitologice ale Muzeului Național de Etnografie şi Istorie Naturală, unde numeroase

exponate sunt considerate adevărate rarități.

Debutul cercetărilor a fost deschis de lucrările fundamentale, în care artei şoimăritului i s-a acordat o atenție deosebită, dreptul de autor aparținând chiar persoanelor regale sau imperiale. Astfel, Frederic II Hohenschtaufen a lăsat posterității un adevărat îndreptar enciclopedic, bazat pe diferite observații ornitologice, privind această preocupare şi anume "*Despre arta vânătorii cu păsări*" ("*De Arte Venandi cum Avibus*"), devenit îndreptar pentru mai multe generații de şoimari[2] .

Al doilea rege-şoimar, pasionat de vânătoarea cu păsări de pradă, a fost Alexei Mihailovici Romanov. El a creat un cod de legi privind activitatea serviciului de şoimari, rămas viabil mai bine de cinci secole - «*Урядник сокольничьего пути*», care include un tabel special despre rangurile vânătoreşti, inclusiv a vânătoarei cu şoimi[3].

Lucrări cu caracter ştiințific la tema discutată au fost scrise şi în secolul XIX. Informații prețioase şi remarcabile prin stilul ştiințific găsim la cercetătorul rus Nicolai Kutepov, în lucrarea *Великокняжевская и царская охота на Руси с X–го по XVII в.в., Исторический очерк.* Studiul conține informații prețioase despre păsările răpitoare, marii cneji şi regi şoimari, precum şi despre vânătoarea cu păsări şi evoluția ei în Rusia, îngrijirea şi metodele de dresare a păsărilor răpitoare etc[4].

În spațiul Pruto-Nistrean viziuni şi abordări importante cu referire la şoimărit în perioada dată se regăsesc în *Отчет музея Бессарабского земства за 1895–1897 г.г.*,*Обьяснительный каталог музея Бессарабского Губернского земства*, unde descoperim caracteristica generală a păsărilor răpitoare de zi şi de noapte[5].

Din aceeaşi perioadă datează şi primele lucrări din istoriografia română. O contribuție deosebită în acest sens a avut-o marele etnolog român Marian S. Fl., care în *Legendele păsărilor* a cercetat denumirile populare ale păsărilor, mai multe legende şi credințe despre acestea[6].

De asemenea pot fi amintite şi lucrările mai multor autori ce cuprind şi alte dimensiuni, abordări ale domeniului, apărute în ultimele decenii. I. Pop[7], M. Bodea[8], C.C. Giurescu[9], I. Simionescu[10], Mihai Coman[11], I. Nania[12] - ultimul arată că şoimăritul în Țara Românească a început să fie practicat încă din secolele XI–XII[13], iar în Moldova în secolele XII–XIII[14].

Un alt studiu, legat de acest domeniu – *Птицы*, sub redacția lui G. Uspenski, aduce informații prețioase despre originea păsărilor, tipurile de habitat populate, cuibărit şi migrație, caracterele speciei, particularitățile de comportament, clasificarea lor, starea de protecție a păsărilor răpitoare[15].

Amintim şi o serie de titluri cu referință la temă, apărute în străinătate. Studii interesante au elaborat următorii cercetători străini: Marc Allen[16], Filip Glasir[17].

Această tehnică îşi găseşte o expresie relevatoare în lucrarile celei mai cunoscute persoane în arta şoimăritului Nick Fox, directorul crescătoriei Hunting Falcons International (posibil să fie cea mai mare crescătorie din lume). A studiat şoimii din Noua Zeelandă, o specie mai mică şi mai rapidă de şoim, a scris multe articole, studii şi a scos o mulțime de filme despre şoimărit. Cel mai valoros, mai imens şi tehnic manual despre şoimărit, posibil să fie cel mai complet la ora actuală *Înțelegând păsările de pradă* (Understanding the Bird of Prey), unde descrie dinamica şi interacțiunea

proceselor referitoare la arta şoimăritului. Specificul studiului de acest gen provine din încercarea de a depăşi tradiţionalele accente[18].

Vânătoarea cu păsări este, probabil, prima formă de vânătoare „asistată" din istoria omenirii, încă de la începutul epocii de bronz. Se pare că originea acesteia se află în Asia, unde păsările de pradă au fost utilizate la vânătoare de către primele popoare migratoare.

Primele atestări documentare, descriu vânătoarea cu şoimi, menţionând că existau şoimari şi că poziţia lor în ierarhia socială era printre cele mai bune. În China atestările documentare descriu vânătoarea cu şoimi din anul 680 î. Hr., în zona arabă, la Khorsabad, au fost descoperite basoreliefuri datate cu anii 722-705 î. Hr. În secolul IV î. Hr., şoimăritul este învăţat de romani de la greci, aşa încât către secolul X vânătoarea cu şoimi era cunoscută începând cu Japonia până pe teritoriile saxone.Astfel, această vânătoare, originară din Asia, s-a răspândit de timpuriu în întreaga Europă[19].

Şoimăritul a fost practicat de timpuriu şi în Ţările Române, având tradiţie şi la noi. Această metodă de vânătoare nu a fost practicată atât de intens în această zonă, ca în restul Europei, fiind introdusă în Transilvania de către unguri, iar în Ţara Românească şi Moldova - de către un popor nomad de vânători – cumanii[20]. Ca mărturie a celor expuse mai sus sunt denumirile toponimice a celui mai căutat şoim pentru vânătoare în toate timpurile şoimul dunărean, numit şi balaban, Movila Balabanului, Râpa Balabanului[21].

Vânătoarea cu şoimi era practicată cu mare alai şi de domnii moldoveni. Şoimar pasionat a fost de exemplu, Vasile Lupu, care la 1641 îşi procura şoimii din Transilvania. Mărturiile istorice arată că vânătoarea cu şoimi continuă să se practice în Moldova şi în 1830, în timpul domniei lui Nicolae Şuţu. Fiind un vânător pasionat, acesta a inclus chiar un capitol special pentru vânătorii din Moldova în lucrarea sa *Memoriile principelui Nicolae Şuţu*[22]. În Ţara Românească, ca şi în Moldova, şoimăritul începe să domine asupra celorlalte metode de vânătoare în secolul XVI şi cu precădere în secolul XVII, stingându-se treptat în a doua jumătate a secolului XIX[23].

Apărută cu sute de ani în urmă, vânătoarea cu şoimi, numită şi *sportul regilor*, a atins apogeul său în Evul Mediu timpuriu. De-a lungul timpului, şoimăritul a fost văzut ca o activitate relaţionată cu regii, liderii şi persoanele de înalt rang. Iniţial, doar regii şi persoanele de la curtea regală puteau să se ocupe cu o astfel de activitate.

Pentru captarea bunăvoinţei sau ca măgulire faţă de atotputernicii vremurilor, darul cel mai ispititor era un cal, un câine de rasă şi un şoim de vânătoare. În Evul Mediu darurile de şoimi constituiau un procedeu princiar, de natură să lege prietenii sau ca semn de confirmare a stării de vasalitate[24]. Sultanii turci erau mari amatori de astfel de vânătoare, încât, în cadrul relaţiilor noastre speciale cu Poarta figura şi obligaţia de a trimite anual un anumit număr de şoimi la Istanbul. Numărul acestora a fost diferit. O însemnare polonă din 1532 arată că domnul Moldovei trimite anual sultanului 16 şoimi[25], Dimitrie Cantemir menţionează cifra de 24 şoimi[26].

Odată cu apariţia armelor de foc, şoimăritul şi-a pierdut adepţii şi practic a rămas o ocupaţie din domeniul trecutului.Însă cu timpul, şoimăritul a început să *renască*, astăzi este considerat un sport, foarte popular în Europa, America şi Asia.

În majoritatea țărilor europene există o bună tradiție a șoimăritului, această artă de vânătoare fiind la mare cinste în Germania, Franța, Anglia - una dintre cele mai cunoscute țări cu tradiție în șoimărit. De altfel,anumite tradiții în domeniu există și în asemenea țări ca Ungaria, Olanda, Belgia, Portugalia. Și arabii au un mare respect pentru arta șoimăritului, iar în Kuweit și Arabia Saudită el este considerat un sport al nobilimii, ba mai mult, aproape toți șeicii dețin mai mult de cinci șoimi, în special șoimi sacri.

În România pentru prima dată urmează să fie legiferată această inedită metodă de vânătoare. În prezent este supus discuției publice un proiect de lege ce permite vânătoarea cu șoimi și cu ulii, interzis zeci de ani în România. În Republica Moldova vânătoarea cu șoimi este interzisă.

Atributul de pasăre răpitoare (de zi) sau pasăre de pradă se utilizează de obicei pentru desemnarea păsărilor din ordinul numit *Falconiformes, Familia Falconidae*[27]. Derivatul *falco, falconis* este numele latin al șoimului după aspectul încovoiat, curbat și puternic al ciocului și al ghiarelor[28].

Răpitoarele de zi – fie că vâneaza animale vii, fie că consumă cadavre – își desfășoara activitatea ziua. Există specii, spre exemplu vânturelul de seară - *Falco vespertinus*, care vânează în amurg, dar nici una nu este activă în timpul nopții. Din această cauză ele se numesc răpitoare de zi, în contrast cu bufnițele, care duc o viață nocturnă, adaptându-se la cele mai diferite forme de viață[29].

Păsările răpitoare de zi vânează, de obicei, vietăți și le omoară cu armele cu care sunt înzestrate – cu ajutorul plisculilor și al ghearelor. În contrast cu alte păsări răpitoare, prada este transportată cu ghearele încovoiate, dar nu cu pliscul.

Deși răpitoarele de zi nu pot fi definite complet pe baza unei singure caracteristici, putem afirma totuși că în general aceste păsări sunt carnivore și că în meniul lor figurează o varietate mare de vietăți. Constatăm că aceștia sunt niște prădători foarte curajoși, care oferă o vânătoare perfectă stapânilor lor. Au o personalitate foarte dificilă și este foarte greu să ajungem în posesia unei păsări perfecte.

Mai des la vânătoare sunt folosiți șoimul călător - *Falco peregrinus*, șoimul sudic - *Falco biarmicus* și vânturelul roșu - *Falco tinnunculus.*

Cea mai veche specie de șoim dresat pe pământul românesc, dar și cea mai căutată în toate timpurile pentru vânătoare este șoimul dunărean - *Falco cherrug* sau șoimul sacru, numit în popor și balaban, inclus în Anexa II a Convenției privind comerțul internațional cu specii sălbatice de faună și floră pe cale de dispariție. Este ocrotit conform legislației[30].

Cu timpul, prinderea și ridicarea permanentă a puilor a provocat scăderea populației acestor păsări, care deveneau rare și scumpe. Lipsa acestor specii era completată de ulii, șorecari și ereți: ca uliul porumbar - *Accipiter gentilis*, uliul păsărar - *Accipiter nisus*, eretele de stuf - *Circus aeruginosus*, șorecarul - *Buteo buteo*, șorecarul roșu - *Buteo buteo vulpinus*, șorecarul încălțat - *Buteo lagopus*[31].

Există multe tehnici de vânătoare, însă fiecare dintre aceste răpitoare este folosită pentru o anumită pradă și teren de vânătoare.

Șoimul călător sau pelerin - *Falco peregrinus* și vânturelul roșu - *Falco tin-*

nunculus, se folosesc exclusiv la capturarea păsărilor în zbor. Şoimii călători sălbatici - *Falco peregrinus*, au fost antrenaţi din cele mai vechi timpuri pentru care s-au stabilit deja anumite reguli de dresaj. Cel mai impresionant este picajul pe diagonală, cu aripile strânse, de la o înălţime de câteva sute de metri. Şoimul călător sau pelerin este pasărea răpitoare, care poate atinge cea mai mare viteză pe distanţe scurte - în picaj 240 - 350 km/h[32]. Şoimul rândunelelor - *Falco subbuteo,* se foloseşte atât de pe pumn, cât şi din aer. Şoimul sudic -*Falco biarmicus* este bun pentru şoimarii începători.

O metodă utilizată mai des este de a te plimba cu şoimul pe pumn, pe câmp deschis. În funcţie de comportamentul păsărilor, se aleg diferite tehnici: momeala, imitarea ţipetelor şi fluierăturilor animalelor şi păsărilor vânate.

La început majoritatea zborurilor se termină fară captură, lăsându-ne doar cu amintirea unei prăzi. Din aceste considerente vânătoarea trebuie să fie foarte strategică. Pasărea vânează instinctiv aceleaşi animale mici şi păsări pe care le prinde în mediul natural. Singura intervenţie a vânătorului este în a o determina să se întoarcă pe mână. Trebuie transportată cu grijă, cu scufia pe cap, pentru că orice zgomot sau mişcare o stresează şi poate să ducă la pierderea păsării. În plus, toate răpitoarele, indiferent dacă vâneaza sau nu, necesită antrenament şi atenţie zilnică. Îţi asumi o mare responsabilitate când dresezi o pasăre de pradă. Trebuie hrănită cu grijă, mănâncă doar carne crudă, de cea mai bună calitate, în special, pui de o zi, porumbei, prepeliţe, vrăbii, ciori sau coţofene. Succesul şoimarului constă în controlul perfect al păsării. Cea mai mare dezonorare pentru un şoimar ar fi să maltrateze un şoim sau să-l abandoneze când este bolnav sau rănit. O răpitoare trebuie respectată şi în zilele de glorie, şi în zilele grele.

Meseria de şoimar se baza şi se bazează, de cele mai multe ori, pe practica îndelungată a şoimarului, pe cunoştinţele sale dobândite sau moştenite din generaţie în generaţie. Un şoimar trebuie să cunoască toate tainele meseriei[33].

Vânătoarea implică diverse îndemânări şi talente inclusiv, cele de cunoscător al naturii, precum şi multe alte calităţi, mai greu de clasificat, precum sunt răbdarea şi sensibilitatea.

Şoimarul obligatoriu trebuie să aibă un echipament adecvat, compus din piedici, curele, lesă, mănuşă de şoimărit, scufie, ladă de transport, suport pentru mers pe teren, suport pentru pasăre, rămase aproape neschimbate şi azi[34].

Încă din Evul Mediu şoimii prinşi erau ţinuţi în camere spaţioase, uscate, curate, bine aerisite, cu ferestre prevăzute cu obloane pentru timpul rece. Pentru păstrarea curăţeniei pe jos era aşternut un strat de nisip. La înălţimea omului erau aşezate prăjini orizontale, pe care şedeau şoimii, legaţi fiecare cu câte o curea, destul de lungă ca să le asigure o oarecare libertate. Pentru a fi îmblânziţi şi dresaţi şoimii prinşi erau ţinuţi la întuneric, feriţi de zgomot, deprinşi să primească hrană din mâna şoimarului şi să stea pe pumnul lui, pe degetul gros al mânii stângi, fapt pentru care mâna era protejată de o mănuşă specială din piele groasă şi rezistentă[35]. Înainte de începerea dresajului şoimul era ţinut flămând şi fără somn timp de 24 de ore[36].

I se punea pe cap un coif sau scufie, un fel de căciuliţă mică din piele care îi împiedica vederea, era legat de picioare cu o sfoară lungă şi ţinut pe pumnul stâng. Se

dădea drumul unui porumbel legat de asemenea cu sfoară, iar şoimului i se lua scufia şi i se da drumul să-l prindă. Şoimul flămând îl prindea imediat, dar dresorul nu-i permitea să-l mănânce şi îl chema înapoi pe pumn, fluerându-l sau trăgându-l înapoi de sfoară. Revenit pe pumn, şoimul era răsplătit îndeajuns cu carne şi cu mângâieri la care este sensibil. Astfel de antrenamente se repetau până când la primul semnal de fluier sau clopot se întorcea cu prada pe pumn. Din acel moment era scos la vânătoare şi i se dădea drumul după vânat nelegat de picioare[37].

În regiunile unde fauna a scăpat de sub control vânătoarea cu şoimi este foarte utilă. În zilele noastre există firme care lucrează cu echipe de şoimi la aşa-numitul control de păsări în aeroporturi şi pe stadioanele de fotbal. Firmele profesionale, ce se ocupă de controlul faunei cu ajutorul şoimilor, folosesc metode de vânătoare foarte utile, mai ales unde porumbeii sunt în mare număr. În toate aeroporturile europene există o echipă de şoimari care controleaza păsările din zonă. Astfel s-a dovedit că şoimăria este unica soluţie pentru lichidarea porumbeilor scăpaţi de sub control.

În zilele noastre se fac o mulţime de competiţii cu păsări răpitoare, cele mai cunoscute fiind "Sky Trial" - şoimi călători contra porumbei poştaşi.

Toţi şoimarii vestiţi participă cu păsările lor la zboruri demonstraţive, spectacole cu păsări răpitoare, pentru a arăta lumii ce este arta de a vâna cu păsări de pradă dresate, cu tradiţii foarte adânci.

Din multitudinea de exponate a Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală se evidenţiază diferite specii şi numeroase familii de păsări de pradă. Vizitatorul are posibilitatea să urmărească profund exponatele şi materialele explicative cuprinse în vitrine, unde se găsesc diferite variaţii de formă, mărime, siluete în zbor şi în repaus a multiplelor specii de păsări de pradă, care sunt observate în natură tot mai rar.

În incinta muzeului se află cea mai importantă colecţie ornitologică din ţară, dintre care numeroase rarităţi. Cel mai rar şoim de la noi şi în întreaga Europă este cel dunărean -*Falco cherrug,* după care urmează şoimul rândunelelor *Falco subbuteo*, şoimuleţul de iarnă - *Falco columbarius,* şoimul de seară *Falco vespertinus*, vânturelul roşu *Cerchineis tinnunculus,* uliul păsărar *Accipiter nisus,* uliul porumbar -*Accipiter gentilis,* şorecarul *Buteo buteo,* eretele de stuf *Circus aeruginosus.* Colecţia muzeului cuprinde exemplare din anii 1896, 1897, 1901, 1912, 1926, 1948 etc., provenite din mai multe localităţi : Rădeni, Căpriana, Durleşti, Cornești.

Patrimoniul expoziţional bogat şi variat al muzeului reprezintă realizările şi activitatea remarcabilă a mai multor generaţii de cercetători. O colecţie de păsări se adună cu greu, implicând pe lângă colectarea pieselor din natură, multiple şi migăloase operaţii de preparare şi conservare. Munca preparatorilor a dat rezultatele scontate, însă cele mai frumoase exponate provin din mânile dibace ale primului preparator şi custode al Muzeului Zemstvei guberniale din Chişinău F. Ostermann. La completarea colecţiei muzeale au contribuit A. Lepşi, F. Calinovski, B. Tarabukin, V. Veiland, S. Golubev, I. Caragodin, S. Cubani, T. Glavan, V. Gherasimov[38].

Cucuveaua... Superbă pasare. Un animal deosebit şi nefiresc. Acum am văzut că este luată şi ea în calcul, când zici "şoimărie", împreună cu ulii şi

şoimii. Căci se vânează şi cu răpitoarele nocturne. Vânătoarea păsărilor dăunătoare cu ajutorul bufniței se practică de sute de ani. În acest scop se foloseşte bufnița mare - *Bubo bubo* sau buha care face parte din ordinul *Strigiformes,* familia *Strigidae,* cea mai mare din speciile de bufnițe, cea mai mare răpitoare nocturnă din Europa[39], ocrotită conform legislației[40]. Comparația între răpitoarele nocturne şi cele diurne în soimărit este că cele de zi sunt vânători activi, agresivi, puternici şi foarte rapizi în zbor. De aici şi performanța.

Se cunosc mai multe metode de vânătoare cu bufnița: vânătoarea cu bufnița vie, vânătoarea cu bufnița împăiată şi vânătoarea cu bufnița atrapă[41].

Pentru un asemenea tip de vânătoare există un echipament diferit față de cel cu şoimi şi ulii. Accesoriile necesare sunt :

1. Mănuşa de piele cât mai gros căptuşită pentru mânuirea bufniței în vederea evitării zgârieturilor şi ciupiturilor;

2. Lanțul sau cureaua, în lungime de cca 1 m, din două părți, cu un vârtej la mijloc pentru a nu se răsuci şi un sistem de prindere la celălalt capăt;

3. Coşul de transport din nuiele sau şipci, cu uşă detaşabilă şi curele de prindere sistem sac de spate;

4. Parul în formă de T, din lemn de esență tare, în lungime de 1–1,50 m, grosimea 5-6 cm, prevăzut cu un inel metalic la jumătatea lui, cu capătul inferior ascuțit şi îmbrăcat în metal[42].

Bufnița, care are rolul principal în acțiune, se ia de pui sau mai rar ca exemplar adult. De fapt, această pasăre este de mare folos oamenilor şi chiar dacă e urâtă nu trebuie ucisă. În ghicitori străbate atitudinea uşor persiflabilă a omului față de pasăre: Care babă supărată/ Şade-n scorbura uscată?/Are ochii de motan/ Şi seamănă cu un hultan![43]

De altfel, în jurul animalelor, tradițiile populare au creat nenumărate legende şi superstiții,care uneori au deviat în subapreciere sau şi venerare. Bufnița este, probabil, animalul cel mai țintit de credințele populare, deoarece i s-a dat numele de „pasăre prevestitoare de rele". Originile acestei credințe sunt foarte vechi şi întâlnite în multe culturi. Viața activă a acestor răpitoare fiind legată de perioada de noapte, a dus la apariția conceptelor de pericol, imaginea bufniței sau cucuvelei asociată cu apariția ghinionului,iar în unele cazuri chear a vrăjitoriei magiei negre.

Buha în tradiția populară simbolizează pasărea morții. Se spune că dacă cucuveaua vine la casă şi cântă, înseamnă că are să moară cineva[44]. Ipostaza prevestirii morții o găsim şi în următoarele stihuri: Titiana iana/ Țipă noaptea prin poiană/ Strigă noaptea: vine moartea![45]

Spre deosebire de bufniță sau de confratele său uliul – hulit ca o răpitoare josnică – şoimul s-a impus observării şi fanteziei populare dintr-o perspectivă cu totul diferită. Cu ținuta sa mândră, ochii mari şi ageri, zborul viforos şi prinderea prăzii numai de sus, prin urmărire deschisă (nu pe furiş ca ulii) au făcut din şoim la toate popoarele, un simbol de luptă, de vitejie şi dibăcie în atac, precum şi simbol de bun vânător[46].

Vânătoarea cu şoimi este atât de veche, încât multe cuvinte, expresii şi proverbe

din vremuri imemoriale promovate prin intermediul surselor folclorice, se referă la această practică.

"Şoimul – spune Traian Herseni – nu este decât altă faţă (păsărească) a junelui, alături de brad, de cerb, de bour şi oricare altă întruchipare a principiului masculin, care, în formele lui optime, nu poate fi decât tânăr"[47]. Descrierile de mai sus însă creionează numai unele laturi, deoarece aceastei pasări îi sunt proprii şi valori precum ar fi cruzimea, rapacitatea, făloşenia, toate fiind inspirăte din ţinuta semeaţă a şoimului, din deprinderile sale "vânătoreşti"[48].

"Noblețea" păsării, manifestată prin iscusința sa de vânător ager, prin cutezanță şi demnitate, este concepută într-un proverb semnificativ: *Decât un an cioară, mai bine o zi şoim* sau *decât o săptămână vrabie, mai bine o zi şoim*[49]. Frumusețea lor sălbatică este misterioasă şi încântătoare. Nu oricine are curajul de a privi în ochi un şoim, o acvilă. Se zice "*ochi de vultur*", "*ochi de şoim*" la nişte ochi pătrunzători, scrutători, frumoşi[50]. "*E ca şoimul*", se zice despre un om ager, viteaz[51].

Întrebuințată de oameni, sintagma *şoim de munte, şoim de codru (haiduc),* echivalează cu *îndrăzneț, mândru, puternic.*

Unele legende şi povestiri în întruchiparea populară imaginează diferite momente inspirate din comportamentul animalelor, care îşi găsesc ecoul în faptele şi obiceiurile oamenilor.

Prestigiul de care se bucură şoimul în viziunea poporului nostru şi care a prilejuit izvodirea unor atare sensuri se întemeiază atât pe însuşirile sale de vânător, cât şi pe identificarea unor trăsături ce ţin de caracterul zburătoarei: spre deosebire de alte acvilide, ea atacă numai sus, în văzduh, totdeauna deschis. Altfel spus, şoimul nu se coboară, nu se înjoseşte! Nici nu se înfruptă cu mortăciuni. El indică o superioritate, un rang sau o victorie dobândită.

În folclorul vânătoresc întâlnim numeroase calificative care descriu chipul acestei păsări. Şoimul este răsfăţat cu tot felul de diminutive: şoimel, şoimişor, şoimulaş, şoimulean, şoimuleţ, şoimuşor, şoimuţ, şoiman, ce semnifică un om viteaz, iute de picior.

Folclorul din sudul spațiului cultural românesc oferă cel mai frecvent motive ce țin de şoimărit. În special colindele vehiculează astfel de motive, ceea ce vădeşte vechimea practicii în mediul vânătoresc. Ciuta abătută are viziuni "Căci mie mi s-arată/ Bun voinicul (Costea), /Bun cal că-şi hrăneşte,/ Bun cal şi un ogar/ Şi un pui de şoiman". Finalul vânătorii este trist "Numai o ciută scăpată,/ Moartă, leşinată,/ de cal bun călcată,/ De ogar muşcată,/ De şoiman pişcată"[52]. În sudul istoric al Basarabiei circulă colinda "Întrecere între cal şi şoim". Descriind ajutorii de vânătoare ai tânărului – calul şi şoimul, geniul popular a utilizat antiteza, pentru a arăta modul în care aceştea se completează. Întrecerea dintre cei doi se încheie cu biruința calului, atunci şoimul este gata să suporte consecințele: "Ţipă Şoim şoimeşte,/ Din gură grăieşte;/ - Stăpâne (Costică),/ Ieşi şi mă slujeşte, / Aripa să-mi frângi,/ Ochiul să mi-l scoți,/ Aripa din dreapta,/ Ochiul cel din stânga", "Murgul mi-a grăit: / - Stăpâne (Costică),/ Pe şoim nu-l sluți,/ Şoimul vină n-are,/ Vânt mare-a bătut,/ Pă Şoim l-a oprit"[53].

Imaginea arhaică a şoimului se înscrie printre cele mai frecvente simboluri

cultural-universale. Ca argument al locului ocupat de şoim în viaţa diferitor popoare ne servesc şi simbolurile, păstrate în memoria folclorică. Simbolic, şoimul este reprezentat şi venerat la mai multe popoare ca o pasăre solară, ca simbol al curajului în luptă sau conceput ca un mediator între cele două lumi: cerul şi pământul.

Deja în perioada piramidelor imaginea şoimului ca simbol însemna divinitatea. În Egiptul Antic acesta era considerat ca rege al păsărilor - o parte din zeităţile egiptene fiind reprezentate în imagini parţiale de şoim. El este un atribut al zeului Ra, cel mai puternic dintre toţi zeii egipteni,deoarece apare reprezentat cu cap de şoim, simbol al soarelui care răsare, uneori având pe cap în locul crestei un disc solar, încercuit de o cobră, simbolizând flacăra[54]. De asemenea imaginea şoimului îl reprezenta şi pe Horus, zeul spaţiilor aeriene, pictat cu cap de şoim – ochiul de şoim – binevoitor şi drept, precum şi pe Sokaris, zeul egiptean al întunericului, paznic al căilor infernale, reprezentat ca mumie umană cu cap de şoim.

Astfel, în Egiptul Antic şoimul era simbol al soarelui, al puterii regale, fiind considerat pasărea vânătorii, ce simboliza principiul ceresc.

În Peru şoimul reprezenta, de asemenea, simbolul soarelui, fiind considerat confrate al zeului Inc şi strămoş al oamenilor[55].

La triburile gemanice de nord zeul Odin, întruchipat în chip de şoim, putea zbura deasupra pământului, urmărind activitatea oamenilor, iar şoimul cu scufia în cap reprezenta simbolul speranţei spre lumină şi libertate.

În simbolica creştină sunt folosite două tipuri de reprezentări ale şoimului: şoimul sălbatic şi cel domesticit. Şoimul sălbatic simboliza gândurile rele, pe când cel domesticit era simbolul omului sfânt, iar în unele cazuri acesta reprezenta păgânul trecut la creştinism.

Pe un plan mai general, şoimul reprezintă victoria principiului masculin, diurn şi solar, asupra celui feminin, nocturn şi lunar. Şoimul, al cărui tip simbolic este întotdeauna solar, uranian, masculin, diurn, este un simbol pe toate planurile - fizic, intelectual şi moral. Horapollon scrie, că atunci când egiptenii vor să figureze un zeu, ascensiunea, coborârea, superioritatea, rangul sau victoria, ei desenează un şoim[56].

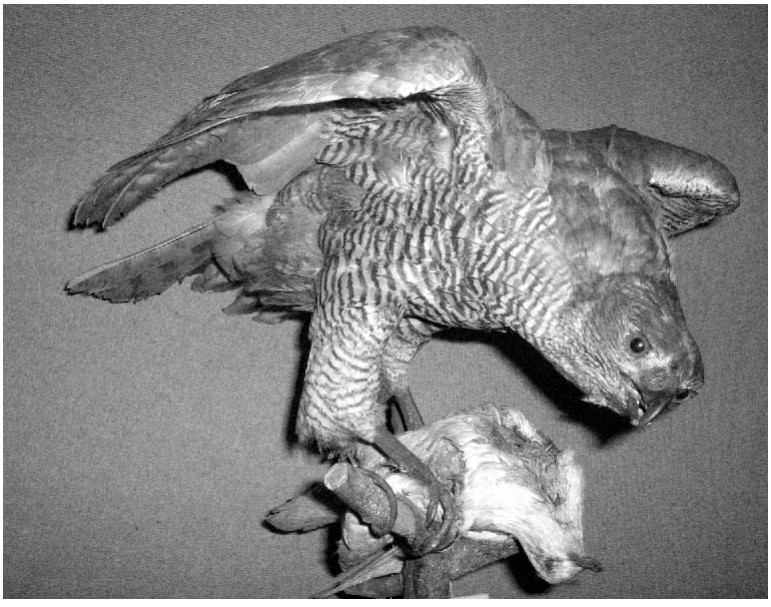
Generalizând cele expuse, observăm că şoimăritul este o oportunitate de a te contopi cu natura şi a fi mai mult decât un simplu observator. A vedea un şoim, un uliu, o acvilă în acţiune înseamnă privilegiul de a privi un maestru al aerului, pentru că lumea şoimului este formată din vânt, gravitaţie şi viteză.

Firește că această scurtă prezentare nu e suficietă pentru abordarea acestei teme în tot cuprinsul ei. În cele din urmă se poate de constatat că vânătoarea cu păsări de pradă apare încă de la începuturile omenirii. Aceasta se dezvoltă astfel, încât cuprinde tot continentul euro-asiatic, iar în Evul Mediu devine o preocupare privelegiată a păturii nobiliare. Nu înzadar după cum menţiona istoricul Gh. Nedici, idealul cel mai înalt, mai nobil, al unui tânăr din clasele privilegiate, era aproape întotdeauna să aibă un cal de soi, o sabie ascuţită, un câine ager şi un şoim iute.

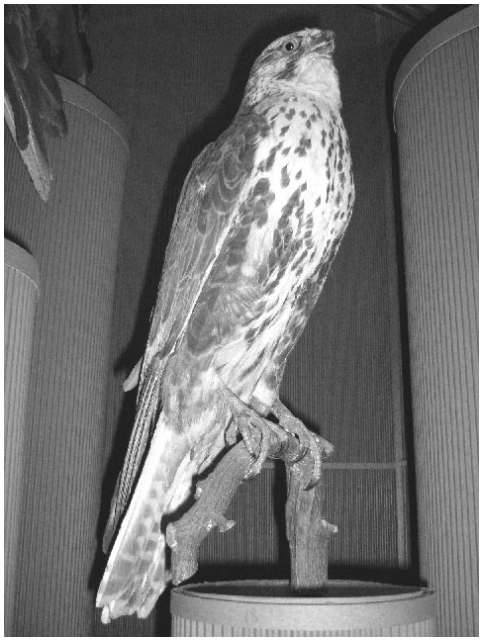
Referințe bibliografice

[1] IORGA Nicolae. - **Istoria românilor prin călători.** Vol. II. - P. 101; **Călători străini despre țările române**. Vol. III, Bucureşti, 1971. - P. 181 şi urm.
[2] **ЯВТУШЕНКО С. –** *Соколиная охота* // **Охотник и рыболов Молдовы.** nr. 2 (20), 2008. - С. 14.
[3] КУТЕПОВ Н. - **Великокняжевская и царская охота на Руси с X – го по XVII в.в.**, **Исторический очерк**. С. Петерсбург, 1896, том II.- С. 117 – 132.
[4] *Ibidem.*
[5] **Отчет музея Бессарабского земства за 1895–1897 г.г.** Кишинев, 1895 г.; **Обьяснительный каталог музея Бессарабского Губернского земства**. Кишинев, 1912. - С. 16.
[6] MARIAN S. Fl. - **Legendele păsărilor.** Craiova, 1995. - P. 112 – 113.
[7] POP I. - **Din fauna noastră**. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959.
[8] BODEA M. - **Vânat şi vânătoare**. Editura A.G.V.P.S., Bucureşti, 1964.
[9] GIURESCU C. C. - **Istoria pădurii româneşti din cele mai vechi timpuri până astăzi.** Bucureşti, 1975.
[10] SIMIONESCU I. - **Fauna României.** Bucureşti, 1983.
[11] COMAN Mihai. - **Bestiarul mitologic românesc.** Bucureşti, 1996.
[12] NANIA I. - **Istoria vânătorii în România**. Editura Ceres, Bucureşti, 1977.
[13] *Ibidem*, p. 195.
[14] *Ibidem*, p. 204.
[15] УСПЕНСКИ Г.А. – **Птицы.** Кишинев, 1981 г. - С. 86 – 87.
[16] АЛЛЕН Марк. - **Разведение и подготовка ловчих птиц в Аравии.** 1980 г.
[17] ГЛАСИР Филипп. - **Разведение и подготовка ловчих птиц и распродажа.** 1998 г.
[18] http://users.cybercity.dk/≈ccc12787/bibacci/recommended.html.
[19] GIURESCU C. C. - *Op. cit*., p. 90.
[20] NANIA I. - *Op. cit*., p. 194.
[21] *Ibidem,* p. 194.
[22] CRISTOVEANU Nicolae C. - Alte întâmplări de vânătoare. Bucureşti, 1983. - P.174.
[23] NANIA I. - *Op. cit*., p. 204.
[24] КУТЕПОВ Н. - *Op. cit*., p. 140-144.
[25] GIURESCU C. C. - *Op. cit*., p. 90.
[26] CANTEMIR Dimitrie. - **Descrierea Moldovei.** Chişinău, 1992. - P. 110.
[27] POSTOLACHI Vlad. - **Avifauna Republicii Moldova reprezentată în colecţia Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală**. Chişinău, 2004. – P. 10 - 11.
[28] **Dicţionarul limbii române moderne. Bucureşti, 1958**. – P. 291.
[29] УСПЕНСКИ Г. А. – *Op. cit*., p. 86 – 87.
[30] **Cartea Roşie a Republicii Moldova.** „Ştiinţa", 2001. - P. 192.
[31] NANIA I. - *Op. cit*., p. 187.
[32] MATTHEWS Mary, RECKITT Robin, MUNTEANU Dan. - **Să cunoaştem păsările, Societatea Ornitologică Română**. Sofia, 1992. - P. 17; CRĂCIUN Boris - **Zoovedetele. Curiozităţi din lumea vieţuitoarelor. Mică enciclopedie şcolară.** Iaşi, 2001. - P. 17
[33] NANIA I. - *Op. cit*., p. 185.
[34] КУТЕПОВ Н. - *Op. cit*., p. 102.

[35] NANIA I. - *Op. cit*., p. 188.
[36] КУТЕПОВ Н. - *Op. cit*., p. 94.
[37] NANIA I. - *Op. cit*., p. 188.
[38] POSTOLACHI Vlad - *Op. cit.,* p. 6.
[39] MATTHEWS Mary, RECKITT Robin, MUNTEANU Dan - *Op. cit.,* p. 24.
[40] **Cartea Roşie a Republicii Moldova.** „Ştiinţa", 2001. - P. 198.
[41] STRĂVOIU Nicolae N., STRĂVOIU Nicolae A. - **Trăiri vânătoreşti cu şi fără câine**. Bucureşti, 1995. - P. 115 – 116.
[42] *Ibidem*.
[43] CRĂCIUN Boris - **Zoovedetele. Curiozităţi din lumea vieţuitoarelor. Mică enciclopedie şcolară**. Iaşi, 2001. - P. 18 - 19.
[44] NICULIŢĂ-VORONCA Elena. - **Datinile şi credinţele poporului român**. Vol. I, Bucureşti, 1998. - P. 335.
[45] CRĂCIUN Boris. - *Op. cit*., p. 18-19.
[46] MUŞLEA I., BÂRLEA Ov. - **Tipologia folclorului (din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Haşdeu).** Bucureşti 1970. - P. 293.
[47] HERSENI T. - **Formele străvechi de cultură poporană românească.** Cluj-Napoca, 1977. - P. 251.
[48] MUŞLEA I., BÂRLEA Ov. – *Op. cit*., p. 293.
[49] CRĂCIUN Boris - *Op. cit*., p.17.
[50] NICULIŢĂ-VORONCA Elena. – *Op. cit*. Vol. I. - P. 323.
[51] *Ibidem*.
[52] MOCANU Maria. – **Colinde din sudul Basarabiei**. Chişinău, 2007. – P. 59-61.
[53] Motive similare a se vedea: *Ibidem*, p. 69 –70; 71-73.
[54] CHEVALIER Jean, GHEERBRANDT Alain. - **Dicţionar de simboluri.** Vol. III, Bucureşti, 1995. - P. 319.
[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*, p. 320.



Uliu porumbar *(Accipiter gentilis).* Din colecţia Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală



Şoim dunărean *(Falco cherrug)*.
Din colecţia Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală

Buha mare *(Bubo bubo)*.
Din colecţia Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală

Specii de păsări răpitoare folosite la vânătoare
(http://www.sokolofs.com/index,php?id=12)

Pasăre de vânătoare echipată

Şoimar
(http://www.sokolofs.com/index,php?id=12**)**

Divers echipament de vânătoare (http://www.sokolofs.com/index,php?id=12**)**

THE UNIVERSE OF THE FEATHER WEAPONS– ŞOIMĂRITUL (FALCONRY)

Abstract

The study at hand are approaches some things that are linked with the art of falconry. Falconry is the art of hunting the wild prey in its natural enviroment with a tamed predatory bird, the only weapon being the bird. Hunting with a tamed predatory bird is very difficult and by definition is an art of the adepts.

This article presentes the specific principles of raising, preparing and taming the birds and their equipment. Like any other art, falconry has its own language, largerly universal, circumscribing beliefs, superstitions, practices and popular traditions promoted through folkloric sources.

Falconry is an ecological form of hunting, because predatory birds take part in the process of natural selection of sick birds and also of harmful birds.

Because no bird reaches the performance of a fire arm, this also a synergetic art that has a unique hunting partenership: you tame it, train it and bring it to the top of its physical condition, then set it free in nature.

Cercetător ştiinţific stagiar,
MNEIN

MIJLOACELE DE TRANSPORT ÎN MOLDOVA (Sec. XVIII - începutul sec. XX)

Nicolae DUDNICENCO

Rezumat

Articolul de față prezintă evoluția mijloacelor de transport de pe teritoriul Moldovei din sec. al XVIII-lea până la începutul sec. al XX-lea. Este o cercetare asupra tipurilor de care şi trăsuri utilizate de către societatea medievală, precum şi o analiză a organizării şi evoluției poştei de cai. S-a insistat în special asupra varietății calului moldovenesc, el fiind una din principalele forțe de tracțiune a mijloacelor de transport. S-a făcut o analiză a regulamentului birjarilor, a timpului apariției primelor automobile şi tramvaie.

Transportul reprezintă ansamblul de mijloace folosite de către oameni pentru deplasarea a obiectelor şi persoanelor în spațiu. De starea mijloacelor de transport şi de organizarea lor depinde în mare parte situația economică a țării, precum şi intensitatea schimburilor culturale. Cercetarea mijloacelor de transport este o temă de noutate în mediul ştiințific al Republicii Moldova. Istoriografia temei înregistrează câteva contribuții ce au punctat probleme importante din domeniul transportului. Lucrările lui V. Deleanu[1], S. Iosipescu[2] au fost analizate în publicațiile tinerei cercetătoare O. Chiriță[3]. Realizările autorilor M. Munteanu[4], I. Anțupov[5], A. Agachi[6], V. Tomuleț[7] ş.a. au fost evaluate în articolul lui A. Emilciuc[8]. Au contribuit la conturarea problematicii A. Cebuc şi C. Mocanu[9], A. Furtună[10], Elena Serbaniuc[11] ş.a.

Scopul articolului e de a face o prezentare a mijloacelor de transport utilizate pe parcursul sec. XVIII - începutul sec. XX pe teritoriul Moldovei, acestea fiind insuficient cercetate de către premergătorii în domeniu.

Pentru transportul mărfurilor se întrebuințau diverse tipuri de care trase de cai sau de boi. În secolul XVIII sunt atestate carele numite **mocăneşti**, trase de câte opt boi, precum şi carele trase de patru boi[12]. Un alt tip de car era **carul german masiv**, cu roțile egale. Acest car a concurat cu **arabaua orientală**, mai uşoară şi mai flexibilă[13].

Domnii şi boierii utilizau trăsurile de tipul **cociilor** şi **rădvanelor**. La începutul secolului XVI, rădvanele şi harnaşamentul acestora erau obiecte de import. Domnii munteni şi moldoveni comandau la Braşov rădvane, ca de altfel şi roțile ferecate pentru car, precum şi șeile pentru călărie. La începutul secolului XVIII, în serviciul Curții din Iaşi se aflau mai mulți vizitii, numiți **cocieri** domneşti, aflați sub conducerea unui vătav. Meşterii întrețineau cociile şi rădvanele. Roțile erau lucrate în țară, fapt ce reiese dintr-o scrisoare trimisă marelui serdar împuternicit a pune să se facă 50 de roți pentru carete, rădvane şi carele domniei.

Şi boierii utilizau cociile în calitate de transport. La schimbarea din domnie a lui Miron Barnovschi, vornicului Gavrilaş, pe drumul ce ducea spre Hârlău, i-a fost prădată o cocie în care transporta „o mie trei sute şaizeci de galbeni, o dulamă de adămască, şi o dulamă de atlaz, cu blane, şi o blană de jder, şi o blană de spinări de

hulpe, şi un caftan de zarba de cea bună, şi un caftan de adămască, cu jderi, cu bumbi de mărgăritar, şi dzece caragie, şi o sabie ferecată, şi o laduncă cu argintu, de 20 de taleri buni, şi un covor din scoarţă nouă, şi cocia cu bulgariu (folosit pentru acoperirea cociei), cu hamuri nouă cu tot"[14].

Informaţii despre mijloacele de transport găsim şi la călătorul François de Pavie, care a străbătut Moldova la sfârşitul veacului XVI. În notele sale de călătorie francezul menţiona că la plasa din Iaşi toţi cei care îl însoţeau şi-au cumpărat, la un preţ scăzut, „câte o trăsurică trasă de un cal aşa cum se fac acolo, joasă şi uşoară, încât într-un loc primejdios se poate trece uşor ridicând-o pe umeri", iar din cauza dimensiunilor reduse în ea nu încăpea decât cel mult un om cu salteaua şi merindele sale[15].

Transportul avea un rol important în serviciul numit *poştă*, organizat iniţial în scopul transmiterii diferitor porunci, anumitor documente. O altă misiune o constituia primirea ştirilor din diferite părţi ale ţării şi de peste hotare[16].

Când numărul acestor curieri domneşti a crescut, mărindu-se totodată şi sarcinile lor, a apărut necesitatea ca sătenii să construiască un fel de cărucioare în care putea să intre doar o singură persoană cu bagajul său, numite olace, de unde şi denumirea de *olăcari* dată acestor curieri domneşti[17].

Începând din prima jumătate a veacului XVII în ţările române s-au înfiinţat releurile (înlocuirea cailor în cursul unui drum) de poştă, numite **menziluri**, conduse de un **căpitan de menzil**. Aici se găseau caii şi olacele necesare transportului curierilor domneşti, dregătorilor şi particularilor autorizaţi de domn de a călători cu poşta[18]. Poruncile trimise dregătorilor de la **menziluri** la mijlocul secolului XVIII cuprind instrucţiuni în privinţa deplasării unor funcţionari otomani sau a unor solii. Astfel, pentru transportul unui boier muntean, pe vreme de iarnă, în drumul spre Tighina, se poruncea ca la fiecare menzil să i se dea 4 cai cu o sanie, doi surugii şi 6 cai de călărie. Tot cu sania se deplasa şi marele uşer spre Ismail. Dar iarna se putea merge şi cu rădvanul spre Focşani pentru întâmpinarea mehterbaşei, împreună cu 6 cai şi o călăuză, sau cu 4 cai de căruţă şi doi cai slobozi şi călăuză. Un exemplu în acest sens îl semnalează istoricul Ch. Marius în călătoria lui Iosif, al doilea logofăt, care pleca în luna decembrie traversând orăşelul Trotuş, spre Ţara Ungurească.

Aceste menziluri erau amplasate la răscrucile drumurilor, de-a lungul celor mai frecventate rute. Cele mai importante locuri de menzil erau organizate în centrele urbane înşirate de-a lungul drumurilor care străbăteau ţara[19].

Relatări despre modul cum funcţionau poştele la mijlocul veacului XVIII au fost făcute de călători străini, care au traversat ţările române în acea perioadă. Astfel, în anul 1762, pe traseul Galaţi-Iaşi şi până la frontiera austriacă din nordul Moldovei călătoreşte ambasadorul englez Porter, în a cărui suită se afla şi misionarul Boscowich, care a lăsat unele însemnări despre această călătorie. El nota că poştele moldovene erau bune, dar că existau încă multe abuzuri în privinţa rechiziţiilor: „În toată Moldova stăpânirea are obiceiul barbar de a răpi, pentru serviciul public, tot ce se întâlneşte în cale, fără nici o considerare, fără plată, precum boi, care, cai, ce se iau de la ţăranii de prin sate şi de la călători pe drumurile mari. Aceste încălcări se fac nu numai când trece

un ambasador, ci şi când trece un curier al prinţului moldovean. Aşa se explică faptul că un număr considerabil de regiuni, care se află de-a lungul drumurilor mari, sunt acum părăsite, schimbate în pustietăţi, căci toţi sătenii au fugit şi numai la o oarecare distanţă de drumurile mari ţara este locuită"[20].

Informaţii asupra poştelor din Ţara Românească şi Moldova au fost făcute şi de Raicevich (Ignaţiu Ştefan), care a trăit peste 10 ani în ţările române în calitate de consul austriac şi care în lucrarea sa *Observatione storiche naturali et politiche in-iorno la Valachia e Moldavia,* tipărită în anul 1788, descria situaţia transporturilor din perioada anterioară anului 1784: „Releurile de poştă sunt stabilite, în cele două principate, la o depărtare de patru leghe. Poştele trebuie întotdeauna să ţină gata un număr mare de cai pentru serviciul poştei şi funcţionarii săi, cari nu numai că nu plătesc nimic, dar cari încă, pentru cea mai mică întârziere, şi după toane, bat pe căpitanii de poştă şi pe surugii şi îi forţează de-a alerga ca nişte disperaţi. Când trece un personaj însemnat, prinţul este ţinut de a-i procura o trăsură bună şi un număr mare din celelalte căruţe. Fiecare servitor ia una pentru el şi alta pentru şeaua şi geamantanul său, ceea ce face că în o asemenea ocaziune sunt întrebuinţaţi 70-80 cai. Prinţul ia caii de la ţărani pe un preţ de nimica, ceea ce înmulţeşte silniciile şi asupririle"[21].

Încă din 1792 în Moldova serviciul poştei era dat în proprietate privată grecului C. Scufa, cu toate că guvernul moldovean a organizat mai bine poşta în comparaţie cu cea din Ţara Românească[22].

Caii, alături de boi, erau forţa de tracţiune a mijloacelor de transport. Despre boii din Moldova informaţii ne-a lăsat domnitorul Dimitrie Cantemir. El menţiona: „Oamenii-locuitorii de pre lângă munte au boii mici, iară cei din partea câmpului au cirezi mari de boi prea frumoşi, pre care îi aduc prin Ţara Leşească la Danţig, pre tot anul mai mult de patruzeci de mii"[23].

Spre deosebire de boi, caii muncesc mai mult şi mai rapid, dar sunt mult mai scumpi şi mai fragili decât boii[24]. Conform credinţei arabe, calul este cea mai frumoasă creatură în afară de om: „Cea mai nobilă ocupaţie este de a creşte calul, cea mai plăcută distracţie este de a-1 încăleca şi cea mai frumoasă acţiune a omului este de a-1 îngriji"; „să nu spui că acest animal este calul tău, să spui că este copilul tău" – sunt câteva dintre învăţămintele islamice privind calul[25].

Calul românesc este de origine orientală, înrudit cu calul arab. El şi-a modificat înfăţişarea, adaptându-se condiţiilor geografice şi economice de la noi, astfel încât se poate vorbi despre mai multe grupe de cai băştinaşi**.** Astfel a apărut calul moldovenesc, calul de munte, calul ialomiţian, calul dobrogean, calul transilvănean.

Calul moldovenesc are talie medie, variind între 1,45-1,50 m (ajungând până la 1,55 m în zonele fertile). Profilul capului, uşor convex în regiunea frunţii, dovedeşte originea mongolă. Nările sunt mai deschise, iar gura - mică şi cu buze subţiri. Coama este abundentă şi într-o singură parte, greabănul nu prea mare, pieptul dezvoltat, spinarea puţin cam lungă şi coada bine prinsă, cu părul lung. Pielea este subţire, cu păr mărunt vara şi mai gros în timpul iernii. Membrele sunt uscate şi musculoase, cu copite mici şi rezistente; încheieturile sunt largi, cu tendoane vizibile. Culoarea cea mai frecventă este cea murgă. Este rezistent, are forţă şi vioiciune. Îşi termină dezvoltarea

la vârsta de 5-6 ani. Până atunci trebuie să fie îngrijit atent şi ferit de munci grele[26].

Savantul Dimitrie Cantemir, referindu-se la caii moldoveneşti în zona muntoasă, precizează că sunt mici, asemenea celor ruseşti, însă foarte voinici şi rezistenţi la muncă. Au copite atât de tari, încât nu este nevoie de a-i potcovii, chiar dacă au de traversat drumuri rele. Iar cei din zona de câmpie, sangnvinici, sunt mai mari şi mai frumoşi, sunt preţuiţi de polonezi, de unguri, dar şi de turci. Ultimii au proverbul „Adzem dibberi, Bogdan bargini messhudir", adică ce poate fi mai de laudă, decât un tânăr persan călare pe un cal moldovenesc[27].

Complectează informaţia despre caii din Moldova şi T. Porucic, menţionând că moldovenii creşteau atât cai de munte, cât şi cai sălbatici domesticiţi, inclusiv şi calul de platou, care era calul autohton al Câmpiei de Nord. La fel încrucişau rasele de cabaline autohtone cu rasele aduse de la răsărit, de popoarele invadatoare. Tocmai aceste încrucişări au făcut ca rasa moldovenească să posede calităţi mult cunoscute şi apreciate. Aceşti cai nu erau la fel de mari ca cei litvani, dar nici mici ca cei tătăreşti ori cei căzăceşti. Erau cai sprinteni, uşori, vioi, neobosiţi, cu capete mici şi frumoase, cu ochii mari şi plini de răutate, cu picioare subţiri şi tari ca cornul, cu o spinare frumos îndoită. Erau „cai de soi", cum se afirma pe atunci. Caii care la începutul dresării erau cam „nărăvaşi", erau consideraţi drept cei mai buni[28].

Date utile despre caii din Moldova a fixat în însemnările de călătorie şi Raicewich Stephan, prim-consul austriac în Ţara Românească (1782). Cunoscător bun al valorilor cabaline, Raicewich S. a apreciat frumuseţea cailor moldoveneşti, iuţeala şi agerimea. Ei erau renumiţi prin rezistenţa copitelor, pentru care Prusia şi Austria concurau, spre a-i procura mai uşor. Superioritatea animalelor din Moldova faţă de cele din Ţara Românească era un rezultat al hrănirii lor cu iarbă de pe păşunile deosebite şi cu apă de calitate excelentă[29].

La acest moment al desfăşurării expunerii este necesar să menţionăm următoarele: calul moldovenesc, alături de alţi cai româneşti, a contribuit enorm la ameliorarea rasei calului în Austria, Prusia, Polonia, Turcia, Franţa şi în alte ţări[30].

O primă contribuţie monografică la promovarea cercetării temei a adus Dimitrie M. Sturdza prin cartea „Despre ipodromie sau alergări de cai şi despre folosurile însemnătoare ce ele ar aduce la îmbunătăţirea soiului cailor în Moldova", apărută în 1847. Autorul menţiona în text**:** "Puţine ţări sunt ca Moldova, care să înfăţişeze atâtea înlesniri şi atâtea folosinţe întru creşterea cailor"[31].

Până la începutul secolului XlX materialul cabalin din Basarabia era calul moldovenesc, foarte rezistent la munci şi la boli, nepretenţios la îngrijiri, cu membre foarte vânjoase. Acest material cabalin de cea mai bună calitate, care a beneficiat de condiţiile geografice şi a fost stimulat de specificul condiţiilor socio-economice, a evoluat reuşit şi datorită încrucişării cu rasele de cai orientali tătăreşti şi limfatici ruseşti.

Pe la 1814, când în sudul Basarabiei a început procesul colonizării de către germani, bulgari, ucraineni şi ruşi, aceştia au adus cu ei rase de cai, specifice activităţilor cu care erau obişnuiţi. De exemplu, imediat au fost remarcaţi caii de povară din Westfalia, Tambov, Orlov şi Don, care prin încrucişări cu cabalinele locale au generat apariţia calului basarabean de sud.

Trebuie să generalizăm că factorii analizaţi au condus la formarea actualei populaţii cabaline din Basarabia. De fapt au luat naştere două tipuri distincte, ce se întâlnesc şi astăzi – calul de nord şi centru şi calul din sudul Basarabiei.

În secolul XlX numărul cailor, cu excepţia celor deţinuţi de armată, a ajuns în Basarabia la 345 mii de capete, din care însă numai 170 de mii erau de muncă. În acest spaţiu existau 77 de herghelii, răspândite preponderent în judeţele Chişinău, Soroca, Orhei. Coloniştii din judeţul Ismail aveau herghelii mai mici, de 20-60 de capete. În centrul Basarabiei erau vestite herghelile lui Vârnav, Calmutsky, Leonard, Mililiu, Ciolac şi Hasnaş. În fiecare an Basarabia exporta în Austria în jur de 1000 de cai, iar în România – peste 500-600 de capete. În primul război mondial Basarabia a oferit pentru necesităţile armatei peste 4000 de cai de cavalerie[32]. În perioada interbelică aici existau şi cai de trap, cele mai însemnate herghelii fiind herghelia Leonid din Micăuţi, judeţul Lăpuşna, şi herghelia Tulceanov, judeţul Cahul[33]. Caii se deosebeau după **destinaţie**: *împărăteşti, domneşti, de transport* (de olac, de poştă, de telegraf), *de bătaie, de călărie, de dar, de dârvală*; după **calităţi:** *semeţi, bărbaţi, buni de izbândit, nărăvaşi, slabi, prăpădiţi* (mârţoagă, gloabă, haram) etc. După **categoriile de vârstă**: *mânz* (până la un an): Mânz devine cam zgârcit/ Făcut tocmai pe fugit/ Care fuge tot cu anul/ Şi nu-1 prinde nici arcanul; *mânzoc* (de doi sau trei ani); *strâjnic* (între unu – trei ani, neînvăţat la ham); *tretin* (de trei ani); *pătrar* (de patru ani); *răpciugă* (cal bătrân, bolnav, neputincios)[34].

Tot în secolul XIX călătorii din târgurile Basarabiei spre Chişinău erau asiguraţi cu diverse trăsuri de cai şi cu transport feroviar. De la Soroca până la Vadul-lui-Vodă se putea călători cu vaporul, iar de acolo până la Chişinău se putea comanda în prealabil un birjar cu trăsură prin intermediul stăpânului vaporului, serviciul costa 5-6 ruble. Cei ce nu dispuneau de posibilitatea de a comanda o birjă, se formau un grup de 7-8 persoane, pentru a urca în brişti, cărucioare şi harabale, la care erau înhămaşti cai mai puţin valoroşi. Drumul de la Vadul-lui-Vodă până la Chişinău dura aproximativ 2 ore. În majoritatea cazurilor, birjarii erau evrei, ruşi, foarte rar de altă naţionalitate, vorbeau bine limbile română şi rusă. Evreii mai vorbeau puţin germana sau polona. Birjarii erau obligaţi să poarte pălărie înaltă, cenuşie, manta de aceeaşi culoare, cu 2 rânduri de nasturi argintii la spate şi o cingătoare de piele cu alămuri.

La începutul secolului XX conducerea guberniei manifesta tot mai multă preocupare faţă de transportul public. La 27 ianuarie 1900, Duma oraşului Chişinău aproba regulamentul de activitate pentru birjari şi vizitii. În regulament se specifica că nimeni nu putea fi birjar fără aprobarea conducerii. Era un început de sesizare a responsabilităţii omului ce ghidează un vehicul. Conducerea ofera un document special şi un număr metalic ce trebuia lipit transportului, similar cu numărul automobilelor de azi. La fel era menţionat termenul „licenţă", care, ca şi numărul, trebuia să fie renovată în fiecare an. Regulamentul stabilea şi vârsta birjarului, care nu putea să aibă mai puţin de 16 ani. Exigenţa cerea să fie bine îmbrăcat: să poarte sacou, şapcă sau căciulă de vizitiu, nu se acceptau alte costume. Erau scoase în evidenţă şi anumite interdicţii: birjarul nu trebuia să fie în stare de ebrietate, nu aveau dreptul să fumeze în timpul călătoriei cu pasagerii. Birjarul trebuia să întreţină mereu în stare

bună echipajul şi hăţurile, pentru a evita accidentele. Era interzisă ungerea accesoriilor cu substanţe unsuroase, pentru a evita pătarea hainelor pasagerilor. Se interzicea utilizarea cailor şchiopi, schilodiţi, sperioşi, arţăgoşi, bolnavi cu boli infecţioase, mai bătrâni de 18 ani, orbi.

Nerespectarea regulilor implica amestecul poliţiei. Birjarilor li se interzicea să lase echipajele şi să se îndepărteze de cai, să parcheze pe trotuare. Eticheta nu permitea să ia în derâdere trecătorii de pe stradă, în deosebi femeile. În general, birjarii trebuiau să respecte ordinea publică. Nu aveau dreptul să doarmă în caretă sau faeton, ci erau obligaţi să aibă mereu grijă de cai. Se insista ca mersul cailor să fie la trap şi nu în galop. Birjarilor li se interzicea să se ia la întrecere sau să depăşească alte echipaje. Din contra, ei trebuiau să fie extrem de atenţi. Circulaţia avea loc pe partea dreaptă a drumului, interzicându-se opririle, bararea circulaţiei. Staţionarea se făcea doar în locurile stabilite. În preajma trotuarelor, la gări şi în locurile de intensă circulaţie echipajele trebuiau să se oprească doar la cerinţa poliţiei. La cotituri, la ieşirile dintre case şi din străzile înguste birjarul reducea viteza până la pasul calului. Se interzicea biciuirea cailor în timpul mersului prin oraş. De remarcat corectitudinea birjarului faţă de persoanele din echipaj – obiectele uitate de către pasageri trebuiau să fie lăsate la sectorul de poliţie. La cererea poliţiei, birjarul era obligat să ia în echipaj persoanele bolnave, lovite sau subit răposate, în stare de ebrietate, scandalagiii, vagabonzii; la insistenţa poliţiei, echipajul era obligat să urmărească orice persoană.

În regulament constatăm un compartiment şi pentru cerinţele transportării bagajului. Obligaţiile ţin de siguranţa transportării, iar pentru aceasta echipajele ce transportau bagaje trebuiau să fie trainice, înzestrate cu peliculă specială sau cu piele în caz de ploaie. Ele nu aveau dreptul să se oprească până la locul destinaţiei sau să împrăştie pe drum încărcătura lor, mai ales dacă ea consta din fân, paie, îngrăşăminte naturale. Transportarea lemnelor, scândurilor lungi se cerea să se facă cât mai atent, încărcăturile să nu fie grele şi să nu atingă pământul, iar descărcarea lor trebuia să aibă loc rapid, pentru a nu bloca circulaţia pe drum.

Din optica socială a executării muncii sunt relevate anumite structuri. Birjarii fiecărui cartier îşi alegeau un staroste, obligat să ţină cont de respectarea regulamentului şi, respectiv, să deţină lista birjarilor subordonaţi lui. Fiecare birjar era obligat să poarte cu el lista taxelor pentru transportarea pasagerilor şi bagajelor pentru a evita inducerea în eroare a pasagerilor. În caz că pasagerul nu dorea să achite taxa, birjarul se putea adresa sectorului de poliţie. Birjarii nocturni trebuiau să dispună de felinar, pe sticla căruia să fie indicat numărul echipajului. Birjarul era obligat să poarte întotdeauna documentele cu el. Pentru toate tipurile de deservire erau fixate taxe, cu excepţia caretei, pe care o utilizau doar cei mai bogaţi, iar preţul se stabilea „la tocmeală". Pe timp noroios taxele se majorau. Încă din acele timpuri se acorda o atenţie deosebită ţinutei echipajului – vizitiii trebuiau să se prezinte la poliţie la o dată limită pentru a trece revizia tehnică. Pedeapsa pentru încălcarea acestui termen consta în lipsirea dreptului de a circula pentru un an de zile[35].

Ilustrul istoric N. Iorga, în timpul vizitei sale la Chişinău, constata că trăsurile sunt joase, foarte uşoare, dar destul de largi ca să poată cuprinde comod doi oameni. În

majoritatea cazurilor sunt cu doi cai. Menționa că evreii îngrijesc rău caii în comparație cu creștinii, care au cai mari, grași, iuți și faimoși[36]. Cu toate că tarifele sunt prezente pe toate trăsurile, aceasta nu împiedică birjarul să-și încerce norocul pe seama călătorului, mai ales dacă acesta a plătit mai mult în prealabil[37]. Conchidem că relațiile dintre birjar, respectiv pasageri, trecători, poliție era bine reglamentat. Observăm conceptele etice ale timpului și atenția ce se acorda cailor, drumului și bagajului. În multe cazuri regulamentul precede cerințele actuale pentru circulație.

De la echipajele cu cai trecem la o noutate tehnică, în care animalele sunt înlocuite. Automobilul a fost creat în a doua jumătate a secolului XVIII, în urma inventării motorului cu abur. În anul 1769, inginerul francez Nicolas Joseph Cugnot construiește primul automobil înzestrat cu un motor cu abur. Alte încercări de creare a unor modele de automobile, mai grele și cu un volum foarte mare, au rămas fără ecou. În schimb automobilul cu abur se perfecționează treptat, dar abia în prima jumătate a secolului XlX începe să aibă o utilizare practică, dar totuși limitată[38]. Primul automobil, de formă și construcție asemănătoare cu cel modern, a fost construit de Paul Daimler (fiul lui G. Daimler) tocmai în anul 1901[39]. Ulterior constructorii de automobile iau în vedere obținerea unei viteze cât mai ridicate, mărirea confortului, reducerea poluării și siguranța circulației[40].

La începutul secolului XX, locuitorii înstăriți ai orașului Chișinău își permiteau procurarea automobilelor. Bunăoară, Olds Motor-Works, realizat în Detroit (Michigan, SUA), care atingea viteza de 35 de verste pe oră, se vindea la un preț ce varia între 1800 și 3100 de ruble, în funcție de putere (4-12 cai-putere) și numărul de locuri (2-5 locuri)[41]. Istoricul Nicolae Iorga releva că și după ce au fost instalate tramvaiele chișinăuienii continuau să utilizeze echipajele pline de eleganță, trase de 4, 5 sau 6 cai. Motivul apariției tramvaiului consta în a face conexiunea dintre diferite cartiere ale orașului[42].

Primul tramvai a fost construit în 1775, era tras de doi cai, șinele care erau deasupra drumurilor făceau dificilă circulația pietonilor și a altor mijloace de transport. Ulterior, după ideea unui francez, șinele au fost încastrate în pavaj[43].

Pentru comoditatea călătoriei, în aprilie 1883, Duma orășenească din Chișinău a adoptat decizia privitor la crearea liniei de tramvai tras de cai (konka). În același an s-a perfectat un contract cu antreprenorii particulari Romanovici, Svitalski și Rogozinski. Contractul prevedea construcția și exploatarea tramvaiului cu cai pe o perioadă de 42 de ani. În timp de un an, pe strada Alexandrovskaia și parțial pe alte străzi ale centrului istoric al orașului, a fost construită o linie de tramvai cu lungimea de 6 verste (1 verstă = 1068 m). De la Varșovia au fost procurate șapte vagoane descoperite, iar alte șapte acoperite – de la Odesa. În timp scurt linia de tramvai cu întreaga-i gospodărie a trecut în proprietatea avocatului Rozing, a negustorului chișinăuan Bacal și inginerilor Șerban și Lozinski, care în 1885 au fondat o societate pe acțiuni. Apoi linia de cale ferată, împreună cu parcul de tramvai a fost cumpărată de „Societatea anonimă a liniilor de tramvai cu cai din Chișinău", care se fondase la Bruxelles (Belgia).

Probabil, acest mijloc de transport realiza succese, deoarece în 1897 Duma orășenească a aprobat proiectul construcției celei de a doua porțiuni a liniei de tramvai,

ce urma să unească sectorul centru cu gara feroviară. În primul deceniu al secolului XX lungimea liniilor de tramvai se măreşte de la 12,5 km la 17,7 km, iar numărul vagoanelor atinge cifra de 20. Dezvoltarea tehnică oferă posibilităţi mai mari. Astfel, Duma orăşenească decide să perfecţioneze această ramură a transportului, luând decizia de a trece la tramvaiele cu tracţiune electrică. Concomitent s-a construit o nouă linie de tramvai pe strada Puşkin până la bariera Sculeni, iar paralel, pe strada Alexandrovskaia, apare a doua linie de tramvai[44]. Responsabilitatea pentru tramvaie o purta „Societatea anonimă a liniilor de tramvai cu cai din Chişinău". Putem constata că ea includea acţionari pe parcursul întregii perioade[45].

Însă sfera activităţii membrilor Dumei orăşeneşti nu cuprindea doar activitatea societăţii, ci şi problemele legate de beneficiarii transportului public: „să permită persoanelor bolnave să circule cu tramvaiele ori nu". Directorul Societăţii de căi ferate şi tramvaie H. M. Jile propune ca bolnavilor să le fie interzisă călătoria cu tramvaiele deschise motivând că acest lucru va fi atât în favoarea lor cât şi a altor pasageri. Medicii Siţinski, Blumenfeld şi Dubina au protestat contra acestei propuneri, afirmând că adoptarea ei ar duce la incidente neplăcute, deoarece nu există nici un motiv pentru a interzice această „plăcere" bolnavilor. Primarul, ascultând opiniile celor prezenţi, printre care şi propunerea: „bolnavii trebuie îngrijiţi şi nu ocoliţi", a solicitat ca această chestiune să fie scoasă de la ordinea zilei, iar bolnavii să se folosească de orice mijloc de transport după preferinţele lor[46].

Societatea anonimă a liniilor de tramvai cu cai din Chişinău a elaborat şi nişte norme de comportament al călătorilor. Una dintre ele prevedea interdicţia scuipatului în tramvai. Nu se permitea nici fumatul pe banchetele din faţă ale tramvaielor, pentru a nu deranja pasagerii din partea din spate (conchidem că cei de pe ultimele banchete puteau fuma în linişte).

Cu toate eforturile efectuate în vederea ameliorării căilor de comunicaţie, starea acestora continua să fie precară. Cel mai bun tronson de cale ferată construit în Basarabia unea Chişinăul cu Unghenii. Dar mijloacele de transport nu atingeau decât 30 km pe oră şi doar unele trenuri speciale se apropiau de 40 km/oră.

Totuşi, chişinăuanii puteau călători şi în afara oraşului, deoarece transportul feroviar şi cel naval se îmbunătăţise în comparaţie cu perioada anterioară. Regulamentul mişcării trenurilor era publicat în presa periodică.

Către 1912 *konka* se cerea înlocuită cu un mijloc de transport mai „rapid şi mai elegant", factor ce a condiţionat în 1913 modificarea liniei de tramvai cu tracţiune cabalină cu linia pentru tramvaiul electric[47].

Mijloacele de transport de pe teritoriul Moldovei au evoluat pe parcursul sec. XVIII - începutul sec. XX, odată cu realizările tehnico-ştiinţifice. Conchidem că, pornind de la carele „mocăneşti", trase de câte opt boi, carele trase de patru boi, carele germane masive, trăsurile de tipul cociilor şi rădvanelor**,** birje, brişti, cărucioare şi harabale, au ajuns la tramvaie trase de cai şi tramvaie electrice, ca apoi să aleagă automobilul şi trenul, ceea ce a asigurat perfecţionarea tipurilor de transport.

Referințe bibliografice

[1] DELEANU Valeriu. – *Structura și tehnologia mijloacelor de transport populare, folosite Ia Mohu, județul Sibiu* // **Studii și comunicări de istorie a civilizației populare din România**, 2. Sibiu. 1981.
[2] IOSIPESCU Sergiu. – **Drumuri comerciale în Europa Centrală și Sud-Estică și însemnătatea lor politică**, AIIAI, XIX. 1982.
[3] CHIRIȚA Olga. – *Contribuții la cercetarea transportului tradițional în Moldova* // **Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și de Istorie Naturală a Moldovei.** Vol. V. Chișinău. 2006; CHIRIȚA Olga. – *Căi de comunicație în satul tradițional* // **Diversitatea expresilor culturale ale habilitatului tradițional. Conferința internațională, 2-4 august, 2007.** Chișinău. Editura „Cartdidact".
[4] МУНТЯН М. П.– *Экономическое развитие дореформенной Бессарабии* // **Ученые записки Кишиневского университета,** 7 (ист.), Кишинев, 1971.
[5] АНЦУПОВ И. А. – **Сельскохозяйственный рынок Бессарабии в XIX в.** Кишинев, 1981.
[6] AGACHI Alexei. – *Aprovizionarea armatei ruse cu mijloace de transport și comunicații de către Moldova și Muntenia în anii de ocupație 1806-1812* // **Destin Românesc. Revistă de Istorie și Cultură**. 1998, nr. 17.
[7] ТОМУЛЕЦ В. П. – *Торговые связи Бессарабии с внутренними губерниями России в 1812-1830 гг.* // **Известия АН МССР** *(сер. Обществ. наук)* 2, 1984; VALENTIN TOMULEȚ. – **Politica comercial-vamală a țarismului în Basarabia (1812-1830). Documente inedite din arhivele Rusiei, Ucrainei și Republicii Moldova** (Chișinău 2002); TOMULEȚ Valentin, TIMOHIN Natalia. – *Unele aspecte privind prestațiile extraordinare impuse populației Basarabiei în timpul războiului ruso-turc din anii 1828-1829 și războiului din Crimeea (1853-1856).* // **Tyragetia.** Vol. XIII, 2004.
[8] EMILCIUC Andrei. – *Rolul transportului terestru în comerțul basarabean (1812-1853)* // **Tyragetia.** Serie nouă. Vol. I [XVI] nr. 2, 2007.
[9] CEBUC Alexandru, MOCANU Constantin. – **Din istoria transporturilor de călători în România.** București. Editura Științifică. 1967.
[10] FURTUNĂ Alexandru. – *Constatări privind rolul cabalinelor în viața cotidiană a Țării Moldovei* // **Revista de Istorie a Moldovei**, 2003, nr. 3-4, Chișinău.
[11] SERBANIUC Elena. – *Rețeaua de drumuri și transport a orașului Chișinău în secolul al XlX-lea* // **Revista de istorie a Moldovei.** 2006, nr. 1-2.
[12] FURTUNĂ Alexandru – *Op. cit*., p. 30.
[13] CHELCU Marius. – *Drumuri și orașe în Moldova secolelor XVI-XVIII. Câteva observații* // **Civilizația urbană din spațiul românesc în sec. XVI-XVII. Studii și documente.** Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2006. - P. 157.
[14] *Ibidem*, p. 159.
[15] *Ibidem*, p. 160.
[16] CEBUC Alexandru, MOCANU Constantin. – *Op. cit*., p. 42.
[17] *Ibidem*, p. 45.
[18] *Ibidem*, p. 49.
[19] CHELCU Marius. – *Op. cit*., p. 160-161.
[20] CEBUC Alexandru, MOCANU Constantin. – *Op. cit*., p. 53.
[21] *Ibidem*, p. 55.
[22] *Ibidem*, p. 60.

[23] CANTEMIR Dimitrie – **Descrierea Moldovei**. Chişinău, 1988. - P. 43-44.
[24] LE GOFF Jacq, SCHITT Jean Claude. – **Dicţionar al evului mediu occidental**. Iaşi, Editura Polirom, 2002. - P. 38.
[25] GRIGORESCU Alecsandru. – **A fost odată … la Băneasa.** Editura „Arena", 1992. - P. 10.
[26] *Ibidem*, p. 31.
[27] CANTEMIR Dimitrie. – *Op. cit*., p. 45.
[28] FURTUNĂ Alexandru – *Constatări privind rolul cabalinelor în viaţa cotidiană a Ţării Moldovei* // **Revista de Istorie a Moldovei.** 2003, nr. 3-4. - P. 25-26.
[29] GRIGORESCU Alecsandru – *Op. cit*., p. 29.
[30] *Ibidem*, p. 30.
[31] FÂNTÂNEANU Emanuel, ŞERBĂNESCU Nicolae. – **Calul - prietenul meu**. Bucureşti, Editura Ceres, 1982. - P. 19.
[32] FURTUNĂ Alexandru. – *Op. cit*., p. 26.
[33] POIANĂ Gavril. – **Calul trăpaş din Basarabia**. Teză de doctor. Chişinău, 1936. - P. 36.
[34] FURTUNĂ Alexandru. – *Op. cit*., p. 27.
[35] SERBANIUC Elena. – *Op. cit*., p. 47-48.
[36] IORGA Nicolae. – **Neamul românesc în Basarabia**. Bucureşti. „Semne", 2006. - P. 76.
[37] *Ibidem*, p. 83.
[38] CEBUC Alexandru, MOCANU Constantin. – *Op. cit*., p. 155.
[39] *Ibidem*, p. 156.
[40] *Ibidem*, p. 160.
[41] SERBANIUC Elena. – *Op. cit*., p. 49.
[42] IORGA Nicolae. – *Op. cit*., p. 83.
[43] CEBUC Alexandru, MOCANU Constantin. – *Op. cit*., p. 180.
[44] SAVA A.V. – *Ctitorii Basarabene* // **Arhivele Basarabiei.** Anul VI, nr. 2. Chişinău, 1934. - P. 181.
[45] **Documente din Basarabia**, adunate de P. S. Visarion PUIU, Constantin TOMESCU. Secţia din Basarabia. „Cartea Românească", 1938. - P. 120.
[46] *Ibidem*, p. 35.
[47] SERBANIUC Elena. - *Op. cit*., p. 49-50.

MEANS OF TRANSPORTATION IN MOLDOVA (18 TH –EARLY 20 THC)

Abstract

The article presents the evolution of transportation forms in Moldova territory from the XVIII century till beginning of the XX century. It is a research on the types of wagons and carriages found on Moldova, territory and also an analysis of the organization and evolution of postal system. It was necessary to write about the history of the Moldova horse and its varieties because the horse has been the primary driving for al means of transport. It also contains an analysis of cabman's regulations, of and the appearance of the first cars and tramways appearance time.

Muzeograf,
Muzeul Satului, Chişinău

PURTATUL TRADIȚIONAL AL GREUTĂȚILOR

Olga CHIRIȚA

Rezumat

Studiul aduce în prim plan cercetarea mijloacelor de transport purtate de către om cu ajutorul părților corpului său și cu cel al altor obiecte.Energia umană, principala în cadrul acestui tip de transport, a fost secundată de inventarea și utilizarea diferitelor obiecte pliate pe corpul uman sau adaptate lui pentru a putea transporta greutăți la destinație. Varietatea ocupațiilor din cadrul societății tradiționale a diversificat și formele de transportare a greutăților, cristalizându-le până la perfecțiune.

Slaba dezvoltare a căilor de transport către secolul al XIX-lea, datorată unor condiții economice specifice, l-a făcut pe om să păstreze unele forme arhaice de purtare a greutăților. Partea Moldovei aflată între Prut și Nistru păstra un caracter economic dominant agrar, ceea ce l-a făcut pe om să utilizeze transportarea directă, cu ajutorul forței proprii, condiționat de utilizarea mâini, umerilor și a spatelui. Desigur, acest mijloc era și cel mai vechi practicat de om, însă odată cu evoluția socială, s-au schimbat obiectele cu ajutorul cărora omul asigura acest fel de transportare a lucrurilor la distanță.

Mai des în Oltenia, parțial și în Muntenia de nord-vest și sud-vest, dar și în Hunedoara transportarea greutăților pe cap a fost atestată până târziu[1]. Acest tip de transport este specific zonelor mediteraneene, fiind păstrat din antichitate[2]. Susținerea greutăților pe cap este asigurată de un colac format dintr-o țesătură sau din cârpe, numit *glavnic* sau *oblomnic*[3]. Cu ajutorul acestei modalități era asigurată transportarea celor mai variate obiecte: oale, ulcioare, cofe, ciubăre cu apă, banițe, de regulă obiecte sau vase de plan circular. Dar se întâlnesc și obiecte mai greu de echilibrat, precum saci, legături de legume sau chiar leagăne cu copii mici, adică sarcini asimetrice. La est de Prut, acest mod de transportare a greutăților n-a fost atestat, dar a fost observat de localnici la iarmaroacele, unde veneau și locuitorii din alte zone. Cunosc această practică și popoarele slave, stabilite pe teritoriul dintre Prut și Nistru.

Transportul pe umăr este răspândit atât în interiorul zonei dintre Prut și Nistru, cât și la vecini. Cu o specificare aparte, în istoriografia rusă găsim *coromâsla*[4] din lemn, ce nu este străină zonei noastre și celei de peste Prut. Coromâsla este folosită la transportarea spre casă a apei cu două căldări de la fântână, izvor, iaz, râu. În Ucraina coromâsla este întrebuințată și pentru greutățile aduse la iarmarocul sătesc. Istoriograful K. Motinskii precizează că vechii slavi au cunoscut două tipuri de coromâsle - ovală și liniară, care, după același autor, sunt întâlnite și în alte regiuni ale Europei[6]. Pe teritoriul Basarabiei coromâsla este atestată în localitățile aflate pe malurile râurilor mari sau ale afluenților acestora, aici evidențiindu-se forma de coromâslă liniară. Pe lângă funcția utilitară, transportarea cu coromâsla a generat și unele superstiții. Astfel, atunci când două femei însărcinate duc două căldări cu coromâsla, iar a treia căldare este purtată

într-o mână, se crede că lăcomia lor poate provoca secetă. Conform tradițiilor vechi și credințelor păstrate de la geto-daci, femeia este acea care rodește, dându-i viață unei noi ființe pe pământ. Surplusul transportat de femeia însărcinată, în afara coromâslei, duce la un evident dezechilibru al lucrurilor firești, ceea ce de multe ori dă naștere unui rod nedezvoltat, supus pieirii. Adică, surplusul ce nu poate intra în relațiile firești de echilibru, duce la destabilizarea relației dintre om și natură.

Cea mai mare intensitate o prezintă căratul pe umăr a greutăților pe distanțe lungi. Principala piesă utilizată sunt *desagii*, întâlniți pe întreg teritoriul Basarabiei și purtați în aceeași măsură de bărbați și de femei. *Desagii* erau croiți dintr-o singură bucată de țesătură de lână sau cânepă, îndoită egal la ambele capete pentru a forma câte un sac, lăsând la mijloc un segment liber, pentru a-i putea plasa pe umăr. *Desagii,* fiind purtați pe umăr, sunt la îndemâna purtătorului în partea din față, iar prin inversarea umărului devine disponibilă și partea opusă. *Desagii,* de altfel destul de încăpători, erau folosiți de bărbați pentru transportarea merindelor, a materialelor necesare pentru lucrările de câmp, a produselor, iar femeile, pe lângă mâncare „*duceau și copchilul în desagii cu două părți*"[7].

În literatura folcorică desagii sunt echivalați cu călătoriile pe distanțe lungi, aceștia permițând transportarea necesarului. Astfel de situații sunt descrise în povești, zicători, orații: „*... mă dădu-și în sat departe, /să vin cu desagii-n spate, /cu desagii desăgând /și cu ochii lăcrimând, /cu desagii-mbăierați, /și cu ochii lăcrimați*"[8]. Despărțirea de casa părintească și trecerea spre casa soțului o determină pe tânără să-și așeze desagii pe spate.

Recipiente de genul desagilor sunt și *sacii*, cu ajutorul cărora sunt carate semințele, cerealele etc. În satul tradițional *sacii* erau confecționați din cânepă, fiind folosiți la căratul, cât și la păstrarea în ei a făinii, grâului, porumbului etc. Modalitatea, deși arhaică, este întâlnită și astăzi în satele noastre. Sacii după formă și mărime sunt diferiți. Astfel, deosebim *tobultocul* ce reprezintă un sac în care se poate de transportat până la 50 de кg. *Lantuhul* presupune un sac mare de peste 70 de кg. Puțin mai mare este *culiocul,* un sac ce poate transporta până la 80 de кg. De 100 de кg este *cula* - sac din pânză groasă[9]. La nord întâlnim termenul de *țuhal*, în cele centrale se întâlnește termenul de *ciuhal* pentru sacul cu o asemenea greutate. În colecțiile Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală (dar și în gospodăriile cu oameni bătrâni) se păstrează valuri de țesătură de sac, iar în vitrinele muzeului întâlnim saci, ce au cunoscut o cu totul altă întrebuințare, conform necesităților din cadrul gospodăriei țărănești. Se include aici *călcătoarea* sau *sacul de vie,* confecționat din pânză rară în care se călcau strugurii. Tot aici este expus sacul cu țesătură groasă pentru ceară, ceea ce demonstrează folosirea acestui mijloc de transportare a greutăților și în cadrul apiculturii tradiționale.

Pe teritoriul Moldovei țesătura de sac era un element nelipsit din zestrea miresei, pânza de sac fiind utilă în gospodăria țărănească, devenea necesară și pentru gospodăria tinerii familii.

Pe umăr se mai purta și *traista*, local în unele regiuni numită *straistă*. Termenul de *traistă* ar fi probabil o moștenire din vechea limbă a traco-dacilor[10]. Era

purtată la fel de bărbați și femei pentru a pune mâncarea când porneau la muncă, sau cumpărăturile când mergeau la piață. Era țesut în cadrul gospodăriei locale din cânepă, în patru ițe „... ca ștergarul din zornic, mai grosolan”[11], pentru a-și menține rezistența în timp și-n utilitatea sa. Straista este o piesă folosită în viața de zi cu zi și nu dispare nici din alaiul sărbătorilor naționale și creștine. La sărbătorile de iarnă semințele pentru sorcovă, „semănat” se purtau într-o străistuță mică, pe umăr, dar și cu baiera pusă pe diagonală pe piept. Designul traistelor este diferit după situația în care necesită să fie purtată. În expoziția MNIEN întâlnim traista cu baiera împletită, traiste cu baiera aleasă, provenite din Bucovina.

La fel, din colecțiile muzeului face parte și geanta pentru vânători și ciobani, având un specific în confecționare. Geanta pentru vânători, confecționată din piele, prevăzută cu o acoperitoare, o baieră lată din piele, de asemenea ornamentată, are inele de fier, iar colțurile sunt întărite și ele cu fier (sunt ghintuite), pentru a nu permite deteriorarea, ruperea acestora. Asemenea genți din piele au avut în uz și alte popoare europene, fiind confecționate din piele de vițel sau bursuc, prevăzute cu acoperitoare din piele, pentru a nu permite pătrunderea materialelor străine în hrana vânătorului și a ustensilelor de vânătoare. La slavi ele sunt numite „киса”, „кошелъ”, iar în regiunea Minskului - „торба”[12]. În Siberia și în Altaiul de Sud, unde persistă pădurile, iar hrana principală o constituie vânatul, la transportarea alimentelor și a jertfelor vânate se foloseau genți din piele mari, numite „сумины” sau „тороки”, la fel prevăzute cu acoperitoare.

Geanta ciobanului, prezentă ca accesoriu al costumului moldovenesc în colecțiile MNEIN, este confecționată din piele, baiera fiind, de asemenea, din piele. Ea era purtată pe umăr, permițând transportarea alimentelor necesare și uneltele utile unui cioban. În muzeele ruseşti, colecțiile de genți pentru ciobanii locali din sate erau reprezentate prin „пестерями”[13], obiecte împletite din paie, papură, prevăzute cu acoperemânt și șnur pentru menținerea pe umăr.

Omul utiliza pentru transportare și spatele sau umărul, foarte frecvent, pentru aducerea vreascurilor din pădure, legate cu frânghie pentru a le ține împreună, iar pentru menținerea echilibrului, le sprijinea cu mâna. Prin aceeași modalitate se transportau papura, stuful, folosite în gospodăria țărănească. Agricultorii cu ajutorul frânghiei transportau plantele de porumb uscate, bețele de floarea soarelui, vreascurile din livezi, coarda din vii, care erau folosite apoi în gospodărie pentru a face focul. Pe teritoriul Moldovei legătura de sarcină este numită „croșnă”, termen întâlnit în Letopiseț: „...numai cu croșna și cu copii în brațe”[14] se parcurgeau drumurile lungi de către femei în timpurile grele, de prigoniri și războaie.

Tradițional din batiste se făceau „legături”, care erau folosite de maturi și de copii pentru transportarea alimentelor sau a unor lucruri ușoare. La începuturile învățământului în spațiul nostru copiii transportau rechizitele școlare în mână sau cu ajutorul unei nuiele, sprijinite de umăr.

Modalitatea de transport cea mai simplă și cu cea mai mare răspândire, întâlnită pretutindeni, a fost și este purtatul greutăților în mâini. Pentru aceasta sunt folosite diferite piese confecționate, care pot fi duse de o singură persoană sau de două. Din

prima categorie fac parte coşurile cu o toartă de diferite forme: ovale, dreptunghiulare, rotunde, cilindrice, ornamentate în dependență de preferințele meşterului. Coşurile erau confecționate din materialele ce le avea la îndemână gospodarul, printre acestea pot fi numite nuielele întregi sau despicate, de diverse specii de arbori. Din ele se confecționau coşurile mari pentru păstrarea şi transportarea grăunțoaselor, fructelor şi legumelor. Coşurile confecționate din lozie, răchită, salcie, rogoz, paie, papură, pănuşă de porumb, sunt ca mărime mai mici, dar îşi păstrează importanța în traiul cotidian. Acestea se folosesc pentru transportarea produselor agricole, strugurilor, nucilor, cartofilor. Coşuleţele mici sunt utilizate pentru culesul fructelor din pădure. Cu coşul se duce hrana spre locul de lucru, la câmp, cu coşul se merge la târg, la biserică la Paşti şi alte sărbători religioase. Coşurile mari cu două urechi (toarte) sunt purtate de două persoane, fiind utilizate în special la strânsul recoltei de pe câmp, fiind numite „paner", în care se puteau duce până la 100 de кg. „Coşolca" reprezintă coşurile mai mici cu o singură toartă[15]. În istoriografia română întâlnim coşul confecționat din scoarță de copac pentru culesul fructelor şi al diverselor semințe, mai întâlnim coşul confecționat din recipiente din piele, folosit pentru transportarea apei, laptelui, brânzei, făinei[16]. Este întâlnită şi *cotărâța* - coş în care se pun două ulcioare cu apă sau unul şi o cană cu lapte sau vin[17], asigurând o transportare mai eficientă a lichidelor.

Din vasele din lemn folosite pentru adusul apei, laptelui de la stână şi a vinului fac parte *găleţile*, confecționate din lemn, legate cu fier. Către secolul al XIX-lea erau folosite la mulsul oilor. Căldarea de lemn se folosea şi pentru căratul apei, modele ale acestor vase se întâlnesc în colecțiile MNIEN. *Găleata* folosită în cadrul mulsorii oilor, făcută la comandă de ciubărari, poate să atingă până la 10 l[18], adică conform necesităților gospodarilor. Găleata îşi reflectă importanța în cadrul ceremoniilor ce însoțesc omul pe parcursul vieții: copilul se boteza în apă curată, „neîncepută", adusă cu găleata de la fântână, în calea tinerilor, când se întorceau de la cununie se vărsau găleți cu apă pentru ca aceştia să dispună de o căsnicie rodnică; după spălatul mortului se căuta o fată „... ca să-i aducă 33 căldări de apă. Ale ieşirii sufletului"[19]; o căldare cu apă cu un prosop se punea şi atunci când se întorceau toți de la groapă pentru a se aşeza la masă; în cadrul ritualului de pomenire a celui răposat de asemenea era inclusă şi căldarea. Funcționalitatea acestui mijloc se păstrează şi astăzi în pofida modernizărilor vremii.

Ciubărul este un alt vas, rotund, cu două toarte, confecționat din doage de lemn, de formă tronconică, cu două toarte şi având diferite întrebuințări. În el se transportau fructe, aşezate în ciubăr a câte 8-35 кg, fiind urnite din loc cu ajutorul căruțelor[20]. Recoltarea strugurilor la fel se realiza în *ciubere* - „... de la fiecare tufă de nobilă se adunau câte patru ciubere de poamă"[21]. În aceeaşi ramură ciubărele sunt folosite pentru zdrobirea stugurilor[22]. Acest mijloc este amintit în letopiseț sub o altă formă „ciubările cu carile adăpa caii, de argintu"[23]. Întrebuințarea şi materialul din care este confecționat acest vas sunt foarte variate. În raioanele din sudul republicii ciuberele sunt unelte mai lungi, de 25-35 cm înălțime, cu cercuri pentru măsurarea grâului[24]. În cadrul ceremoniilor funerare ciuberele erau purtate de două persoane cu ajutorul unui suport de lemn, trecut prin torțile vasului, el fiind folosit la servirea

trecătorilor cu vin.

Găleata sau vasul făcut din doage sau dintr-un trunchi scobit este numit *ciutură* şi ajută la scosul apei din fântână. Ciutura mai este întâlnită în gospodăria casnică. *Cofa* sau *doniţa* reprezintă un vas cu un singur fund şi cu toartă, făcut din doage de brad, în care se ţine apa. Căldăruşa mică din aramă ciocănită, cu gura mai strâmtă decât partea de jos, decorată cu un brâu din motive geometrice, numită *brăcaci*, este întâlnită în regiunile Bucovinei şi în unele regiuni centrale, conservând tradiţia veche românească. *Butoiaşe* pentru vin şi pentru ţuică datate din secolul al XIX-XX sunt întâlnite în colecţiile MNEIN, acestea fiind purtate atât în mână, cât şi cu ajutorul mijloacelor de transport terestru. *Balerca* reprezintă un butoiaş din doage cu cercuri de lemn, folosit pentru ţuică, ornamentat prin pirogravură sau prin creştere, specifice zonelor subcarpatice. Balerca în nordul Moldovei este o piesă cu un efect artistic deosebit. Vasul de formă rotundă, aplatizat pe părţi, construit din doage, cu două capace şi cercuri de lemn sau metal, numit *botă*, este folosit pentru dus apa la câmp. Este purtat în mână, fiind prevăzut pe părţile laterale cu două torţi mici, prin care se trecea o sfoară groasă, ce servea ca mâner. În cazuri excepţionale, precum sunt descrise în *Letopiseţul Ţării Moldovei*, unde „împăratul au poruncit la moldoveni să le care apă cu *plosca*, cu *fedeleşul*, cu poloboace, cu ce or putea[25]" se foloseau şi alte obiecte. *Fedeleşul* prezintă un butoiaş mic, în care se transporta apa sau vinul. *Plosca* are aceeaşi utilitate - de transportare a lichidelor pe distanţă lungă sau scurtă. Materialul din care se confecţionează acest obiect este foarte divers, aici putem enumera lemnul, lutul ars sau pielea, fiecare material fiind prelucrat minuţios pentru a da dovadă de o capacitate bună şi durabilitate în folosirea vasului ca produs final. Plosca este prezentată sub formă rotundă sau turtită, cu gâtul scurt şi strâmt şi care, cu ajutorul unei cureluşe din piele, se atârna la brâu. Modalitatea de folosire a acestei unităţi este foarte variată, deoarece ea este întâlnită la drumeţii ce străbat căile lungi de la o localitate la alta, la bravii haiduci ce au stat de veghe în codri şi au apărat liniştea poporului asuprit. De asemenea, plosca face parte din echipamentul ciobănaşului, văcarului, agricultorului. Vasul respectiv este nelipsit în cadrul ceremoniilor de nuntă, fiind prezent atunci când se petrec ritualurile de logodnă, de chemare la nuntă, când se merge de la casa mirelui spre casa miresei. În cadrul acestor evenimente ploştile de vin răsună sub buna mânuire a pălăscaşului[26]. Vasul reprezintă una din formele greutăţilor în care putem transporta lichide, şi se întâlneşte în tot teritoriul cuprins între Prut şi Nistru.

Vasele din lut reprezintă şi ele un model de transportare a greutăţilor lichide, lapte, apă etc. Modelul lor de confecţionare este deosebit, fiind în funcţie de materialul transportat şi distanţa ce ar trebui parcursă până la locul destinaţiei. Astfel, deosebim vase înalte sau mijlocii, cu gâtul scurt şi strâmt, pentru a nu admite revărsarea lichidelor. Aici putem enumera *gavanosul, ulciorul înalt* cu gâtul subţire cu două torţi, *plosca* din ceramică etc. Dacă revenim la utilitatea acestor vase în cadrul ceremoniilor ce însoţesc viaţa omului şi-i remarcă principalele momente, atunci observăm prezenţa ulciorului în cadrul nunţii, pe mesele pline de bucate, trecând dintr-o mână în alta a nuntaşilor. La înmormântări, pe mese, la fel se întâlnesc ulcioare mici cu vin sau cu apă, acestea sunt purtate printre mese de rudele decedatului[27].

Metodele şi mijloacele de transportare ce pot fi adoptate de om sunt cele mai diverse. Astfel, în cadrul comunităților sătești putem întâlni o mare diversitate a acestora, deoarece şi materialul transportat este foarte şi foarte variat. Un tip de unealtă unică de transportare a plevei în cadrul gospodăriei este arâcul[28] - pe două nuiele drepte se prinde o ploscă din cânepă, care este purtată de doi oameni. Dar inventivitatea omului nu se opreşte aici.

Mijloacele de transport purtate de om ajung să fie cele mai diverse, ele depind de greutate, de materialul transportat, de teritoriul din care se transportă materialul, de intensitatea activităților productive, ocupații. Transformările rapide, ce au loc în societate în ultimele decenii, aduc schimbări în transportul tradițional, unde sistemele de piese arhaice dispar sub influența vieții materiale și spirituale dictate de timp.

Note şi referințe bibliografice

[1] STOICA Gheorghe, PETRESCU Paul. - **Dicționar de artă populară**. Bucureşti, 1997. - P. 400.
[2] BUTURĂ Valer. - **Etnografia portului român**. Cluj-Napoca, 1978. - P. 435.
[3] STOICA Gheorghe. - *Op. cit*., p. 400.
[4] *Этнография Восточных славян* // **Очерки традиционной культуры**. Москва, 1987. - С. 314.
[5] *Idem.*
[6] *Idem.*
[7] Informator Munjiu Olga, com. Tănătari, Căuşeni, n.1932.
[8] BENIUC M., MOANTĂ I. - **Nunta la români**. Bucureşti, 1977. - P. 285.
[9] **Dicționar dialectal.** Vol. 1 – 4. Chişinău, 1986.
[10] NISTROAIE Gheorghe. - *Contribuții la studiul traistei* // **Studii şi cercetări de etnografie şi artă populară**. Bucureşti, 1981. - P. 295.
[11] Informator Munjiu Olga.
[12] *Этнография Восточных славян* // **Очерки традиционной культуры**. Москва, 1987. - С. 314.
[13] *Idem*, p. 317.
[14] **Letopisețul Țării Moldovei**. – Chişinău, 1990. - P. 434.
[15] Informator CREȚU Milian, comuna Ursoaia, r-nul Căuşeni, anul naşterii 1928.
[16] NISTROAIE Gheorghe. – *Contribuții la studiul traistei* // **Studii şi cercetări de etnografie şi artă populară**. Bucureşti, 1981. - P. 293
[17] ARMĂŞESCU Ioana, LORINESCU Sandală. - *Ritualul Pomenirii de viu în zona de sus a Olteniei* // **Studii şi cercetări de etnografie şi artă populară.** Bucureşti, 1981. - P. 240.
[18] POPOVĂȚ Petre. - *Aspecte ale păstoritului în satul Borlova* // **Studii și cercetări, Muzeul satului.** 1974. - P. 391.
[19] CIREŞ Lucia. - *Poezia etnografiei. Rituri funerare în ciclul* ***La Lilieci*** *de Marin Sorescu* // **Buletin Ştiințific al Muzeului Național de Etnografie şi Ştiințe Naturale.** Chişinău, 2006. - P. 24 – 26.
[20] FOCŞA Gheorghe. - *Aspecte etnografice din Țara Zarandului* // **Studii și cercetări, Muzeul satului.** 1974. - P. 12

[21] DINUȚĂ Gheorghe. - *Curteni - un sat de Răzeşi din zona Huşilor* // **Studii şi cercetări, Muzeul satului**. 1974. - P. 127.
[22] *Ibidem.*
[23] **Letopiseţul Ţării Moldovei**. Chişinău, 1990. - P. 166.
[24] Informator MUNJIU Olga.
[25] **Letopiseţul Ţării Moldovei**. Chişinău, 1990. - P. 395.
[26] BENIUC M., MOANTĂ I. - **Nunta la români**. Bucureşti, 1977. - P. 44.
[27] *Ibidem.*
[28] Informator MUNJIU Olga.

TRADITIONAL MEANS FOR TRANSPORTING LOADS

Abstract

Human energy and the economic productivity diversify the modalities of transportation through some helping pieces, which favoured an increase in the transported quantity. The variety of occupations in the region where a human group lives makes it learn and apply a certain form for transportins heavy loads, crystalizing it until perfection. The perfection towards which the horizon horizont of transportation al modes tends, also depends on the rapid modernization of these unities.

The study brings to attention research on the use of different means by which humans have carried heavy loads.

Cercetător ştiinţific stagiar,
MNEIN

UN VLĂSTAR DIN ARBORELE GENEALOGIC AL CANTEMIREŞTILOR

Nicolae DERGACI

Rezumat

Autorul a ţinut să contribuie la celebrarea anului Cantemir prin evocarea mezinei domnitorului - Smaranda-Ecaterina Cantemir. Un portret care înfăţişează chipul principesei face parte din colecţia expoziţiei permanente „Arta franceză din sec. XVI-XX" a prestigiosului Muzeu de Artă Plastică „A. S. Puşkin" din Moscova.

Smaranda-Ecaterina Cantemir a fost damă de onoare la curtea imperială a Rusiei. După căsătorie a trăit mulţi ani la Paris, unde soţul ei Dmitri Goliţân a exercitat funcţia de ambasador al Rusiei în capitala Franţei. La Paris fiica lui Cantemir a întreţinut un salon, unde se adunau celebrităţi ale culturii şi literaturii franceze. La Moscova şi până în zilele noastre activează prima instituţie spitalicească din Rusia (Pervaia Gradscaia Bolniţa), construită cu ajutorul financiar al distinsei fiice a domnitorului moldovean.

O statistică internaţională spune, că oamenii celebri – marii savanţi, scriitori, plasticieni, artişti, - au avut, de regulă, urmaşi mediocri, incolori, fără talent şi valoare. Dar au fost şi excepţii, e adevărat, nu prea numeroase. Una dintre ele o reprezintă familia domnitorului Dimitrie Cantemir (1673-1723)[1], acel „rege între filozofi şi filozof între regi". Fiul său Antioh Cantemir (1709-1744) e primul poet satiric rus, unul dintre fondatorii literaturii ruse moderne. Toate crestomaţiile literelor ruseşti încep cu Antioh Catemir. „Acest om, – scria Visarion Belinski - printr-o fericită intuiţie cel dintâi în Rusia a împletit poezia cu viaţa, în timp ce Lomonosov le-a desfăcut pentru multă vreme"[2]. În genere, domnitorul şi savantul Dimitrie Cantemir a avut urmaşi demni (deşi nu toţi) de notorietatea sa europeană. Fiica mai mare, Maria, după aprecierile istoricilor ruşi, a fost cea mai cultă femeie din Rusia din timpul ţarului Petru I[3]. Fiul Matvei Cantemir a fost un bun arhitect. A făcut cinste familiei şi mezina domnitorului, pricipesa Smaragda (Smaranda)–Ecaterina, născută din a două căsătorie a lui Dimitrie Cantemir cu cneaghinea Anastasia Trubeţkaia (1700-1755) – stats–damă la curtea imperială.

Pe la mijlocul Secolului Luminilor, această fiică de domn moldav a întreţinut la Paris, după moda franceză, un renumit salon animat, unde se adunau celebrităţi din lumea ştiinţei şi literelor. Ea s-a remarcat, printre contemporani, prin frumuseţe şi farmec[4]. Chipul ei luminos ne aminteşte de o maximă a lui Nicolae Iorga: „Ce deosebeşte diamantul de cărbune? Nu că primeşte mai multă lumină, ci trimite mai multă înapoi".

Din rama aurită a unui portret de epocă ne privesc doi ochi senini, iar întreagă figură emană înţelepciune şi inteligenţă. Pânza de dimensiuni nu prea mari (97 cm x 83 cm) a fost pictată de plasticianul francez Louis–Michel Vanloo (1707-1771), care a intuit cu maximă precizie, cum acest vlăstar din arborele genealogic al Cantemireştilor noştri şi-a înţeles rostul vieţii.

Domniţa Smaragda–Ecaterina Cantemir s-a născut în anul 1720, primind la botez nume dublu, ce semnifică cele două etnii ale părinţilor ei.

De la mamă sa, cneaghinea Anastasia Trubeţkaia, care şi-a petrecut anii tinereţii în Suedia, unde tatăl ei, cneazul Ivan Iurevici Trubeţkoi (1667-1749) căzuse prizonier în luptele dintre ruşi şi suedezi de la Narva (1700), domniţa Smaragda–Ecaterina a moştenit remarcabile trăsături fizice, iar de la tatăl ei – înţelepciune, interesul faţă de cultură şi ştiinţe umaniste.

În anul 1744, fiica mai mică a lui Dimitrie Cantemir devine doamnă de onoare la curtea imperială din Sankt-Petersburg, în timpul domniei ţarinelor Ana Ioanovna (1693-1740) şi Elisaveta Petrovna (1709-1762). Cea dintâi, vanitoasă, îi interzise freilenei să poarte bucle şi să apară la curte cu bijuterii şi diamante ale familiei pentru că nu-i plăcea să aibă în preajma sa o tânără plină de farmec şi mister. În schimb după ce pe tron urcă Elisaveta Petrovna, fiica lui Petru cel Mare, care fusese oaspete frecvent la palatul lui Dimitrie Cantemir de pe strada Milionnaia din Sankt Petersburg, Samaragda–Ecaterina şi-a scos giuvaierele din scrinul vechi şi şi-a lăsat nestingherite buclele aurii, care o prindeau de minune.

Şi e firesc că o asemenea fiică, os de domn, să aibă numeroşi pretendenţi, care să-i ceară mâna. Or, mai toţi cavalerii erau distanţaţi, pentru că păreau prea posaci şi necioplţi în faţa ei, atât de strălucitor şi plin de rafinament era chipul ei. Smaragda–Ecaterina era conştientă de calităţile ei şi vroia să se manifeste din plin între domnişoarele de onoare de la curte. Ea vorbea foarte bine latina clasică, care în Veacul Luminilor era limba ştiinţei, cunoştea franceza, germana, suedeza.

Şi doar căpitanul Regimentului Ismailov, cneazul Dmitri Mihailovici Goliţân (1721-1793), cu care discuta liber, de la egal la egal, despre principiile filozofice ale lui Voltaire, deveni alesul inimii ei. Nunta lor s-a jucat la Palatul de Iarnă, oaspeţi de onoare fiind însăşi împărăteasa Elisaveta Petrovna şi toţi diplomaţii străini, acreditaţi la Sankt-Petersburg.

În anul 1757 ambii soţi au sosit în capitala Franţei. Regele Ludovic al XV-lea şi soţia sa Maria Jeszczynski au oferit oaspeţilor o recepţie de neuitat, fără ceremonii protocolare. Abaterile de la etichetă se datorau alianţei ruso-franceze în războiul de şapte ani contra Prusiei atenţia şi interesul neordinar faţă de aceşti aristocraţi din Rusia aveau anumite conotaţii politice.

Inteligenţa şi frumuseţea sclipitoare a distinsei doamne din Rusia au produs o impresie puternică asupra Parisului, menţiona un contemporan[5].

În capitala Europei, cum era numit Parisul în acea vreme, soţii Goliţân au deschis un splendid salon, unde se reuneau cele mai luminate minţi ale Franţei, pentru a participa la discuţi politice, literare şi ştiinţifice. Amfitrioana deveni un moderator iscusit de conştiinţe şi valori perene.

Curând cneazul Dmitri Goliţân fusese numit ambasador la Paris. După decesul prematur al principelui Antioh Cantemir la 31 martie 1744, Rusia nu a avut în capitala Franţei un reprezentant de certă valoare.

Or, lumea mondenă, constrânsă de prejudecăţi, cu aristocraţi optuzi şi înfumuraţi, nu era mediul unde fiica de domn moldovean ar fi respirat în tot largul...

Şi e firesc că şi-a găsit o prietenă intimă, nu o damă cu titluri înalte, de valoare îndoielnică de la curtea regelui Ludovic al XV-lea, ci o fiică de croitoreasă, dar înzestrată cu har. E vorba de tragediana Clairon de la Comedia Franceză. Parisul era scandalizat.

- Cum vine asta? – erau nedumerite marchizele şi ducesele cu titluri nobiliare. – O aristocrată până în măduva oaselor, demnă de a purta coroană pe frunte, să se împrietenească cu o plebe fără scrupule?

Însă principesa Smaragda–Ecaterina Golitân a fost pe deplin conştientă de talentul neordinar al actriţei franceze, pentru care însuşi Voltaire a scris special drame şi tragedii. Talentata artistă avea şi un caracter puternic. Ea a neglijat toate prejudecăţile şi, fără să-i fie teamă de furia regilor, a plecat să-l viziteze pe „Înţeleptul de la Ferney", adică pe Voltaire, când acesta era exilat şi blamat. Înzestrată cu imense resurse fizice şi actoriceşti, tragediana Clairon a rămas ca un simbol în istoria teatrului francez. Şi tot ea a organizat acţiuni de protest pentru redresarea poziţiei sociale şi a drepturilor cetăţeneşti pentru oameni din breasla sa – actorii, care în veacul al XVIII-lea erau consideraţi o paria a societăţii, disprețuiți până într-atâta, încât după trecerea lor pe alt versant al existenţei, nu erau înmormântaţi în cimitire, ci dincolo de zidurile lor.

Parisul de atunci, afectat şi duplicitar, era refractar la talentul autentic al actriţei urgisite, a cărei viaţă a fost tot o tragedie. Mezina domnitorului Dimitrie Cantemir lua parte la suferinţa prietenei sale, sfătuind-o să plece în Rusia:

- I-am scris împărătesei Elisaveta despre suferinţele tale. Scenele Rusiei se vor deschide în faţa ta.

Împărătească răspunse cu generozitate la rugămintea Smaragdei. În „Palmyra Nordului", cum era cunoscut Sankt-Petersburgul în Europa, tragediana franceză a fost înconjurată de grijă părintească, creându-i-se condiţii excelente pentru spectacole de zile mari, în care a evoluat în toată splendoarea. Nimeni până atunci nu a cules atâtea aplauze frenetice pe noile scene ale celor două capitale ruseşti – Moscova şi Sankt-Petersburg. Turneul a fost o sărbătoare de suflet pentru slujitoarea Melpomenei.

Nici gestul Smaragdei–Ecaterina nu a fost mai puţin generos decât al împărătesei. Ea a făcut cadouri împărăteşti actriţei: bijuterii, giuvaere şi blănuri de Siberia.

Or, cel mai impresionant dar, oferit prietenei sale de pe malurile Senei, a fost totuşi portretul artistei în rolul Medeei, plutind printre nori pictat de Louis Michel Vanloo. Pânza a fost executată într-un limbaj cromatic distins. Şi tot atunci, plasticianul francez a lucrat la portretul principesei de viţă românească, realizând o piesă de

mare probitate[6].

Louis Michel Vanloo, pictor francez la modă în acea vreme, anterior lucrase 18 ani la Madrid, învrednicindu-se de titlul de prim–plastician al regelui. Întors la Paris, devine favorit al curții și al aristocrației, reușind să facă portrete fastuoase de salon.

El a intuit cu precizie gusturile dominante de la mijlocul Veacului Luminilor, creând imagini firești și impozante în același timp. Elementele decorative sunt mereu prezente în pânzele lui, dar rostul lor este totdeauna motivat.

Vanloo o reprezintă pe principesa Smaragda–Ecaterina în salon, cu mâna dreaptă sprijinită pe un clavicord, iar în cea stângă ține un căţeluş nostim. Capul e grațios, fruntea lată, sprâncenele arcuite, ochii căprui, pe care genele îl fac mângâietori. Coafura e simplă, armonizată cu vârsta modelului.

Portretul evidențiază frumusețea feminină, dominată de eleganță. Corpul e înclinat puțin în dreaptă, pe fața ei trece parcă o umbră de tristețe. Într-un cuvânt – vedem o doamnă frumoasă, fermecătoare. Vestimentația bogată (mantia căptușită cu hermină, rochie de mătase grea) evidențiază aristocratismul fiicei lui Dimitrie Cantemir.

În Secolul Luminilor era la modă realiyarea copiilor de pe tablouri, adesea la dimensiuni diferite de cele ale originalului. Având drept model portretul lui Vanloo, gravorul francez Rene Gaillard (1722-1785) a executat o gravură în două variante. O copie, ce include și blazonul familiei Golițân, a fost achiziționată de Muzeul de Arte Plastice din Chișinău în anul 1970.

Heraldistul român Ioan N. Mănescu descrie acest blazon în felul următor: „Două scurte ovale (Golitân – Cantemir) acolate, închise într-un singur cartuș baroc și înconjurate de o mantie cu coroană princiară. Conținutul scuturilor tratat foarte superficial, toată grija pentru cartuș, mantie, coroană”[7].

Apropo, clavicordul, pe care se sprijină mâna dreaptă a doamnei Smaragda – Ecaterina, nu-i un simplu element decorativ al portretului. La palatele domnitorului Dimitrie Cantemir, atât în cel de pe malurile Bosforului (Constantinopol), unde era beizadean pe lângă sultan în timpul domniei tatălui său Constantin Cantemir (1612-1693), cât și în cele de la Moscova și Sankt-Petersburg, muzica era în permanență la ea acasă.

La Constantinopol, ostaticul cu multiple aptitudini învață limbi străine, istoria, dar este atras și de miracolul muzicii, creând un sistem de note muzicale, scrie un tratat de muzică orientală, fiind pasionat în deosebi de muzica franceză. Nu i-au fost străine nici petrecerile cu lăutari, el însuși fiind un interpret excelent al melodiilor și un dascăl talentat pentru alți amatori de inițiere în artă muzicii[8].

La această etapă a vieții sale ostaticul moldovean a cunoscut satisfacția rapsodului și trubadurului, fiind „aplaudat pentru măiestria cântecului său. (El) înfiora cu virtuozitate coardele de sârmă ale tamburei, după cum melodiza trestia neiului (fluier asemănător cu cavalul nostru ciobănesc)”[9].

Cercetătorul Serghei Fomin, autorul monografiei „Cantemireştii în arta plastică”, a descoperit în fondurile Arhivei Centrale a Actelor Vechi din Moscova sechestrul averii domnitorului nostru. În lista obiectelor mobiliare sunt trecute „organe

în corp de lemn", „gusle vechi", „două tambure", care denotă locul de cinste al muzicii în familia domnitorului[10].

Nici arta componistică a domnitorului nostru n-a fost mai puțin impresionantă. Lucrările lui erau deosebit de populare în Turcia până la sfârșitul secolului XIX, fiind apreciate și în Occident.

În anul 1714 diplomatul de Ferriol, ambasador al Franței în timpul când Dimitrie Cantemir era la Constantinopol, a publicat „Aria dervișilor (călugări islamici)". Ulterior Mozart a folosit motivele ei în baletul „Gelozie în serai" și opera „Răpirea din serai"[11].

În sfârșit, însăși Smaragda–Ecaterina Golițân, după aprecierile unui contemporan nu numai că interpreta la clavicord concerte dificile, dar și cânta arii foarte complicate[12].

Am punctat doar unele momente ale subiectului, sumar cercetat până acum, - Cantemireștii și muzica – pentru a demonstra profunda semnificație a unui element – clavicordul – din portretul mezinei lui Dimitrie Cantemir, pictat de maestrul Louis Michel Vanloo.

Portretul domniței denotă că Louis Michel Vanloo este un iscusit desenator, cu ochii obișnuiți să privească subiectul cu atenție deosebită și metodică și să le redea cu acea grijă, pe care nu o observăm decât la artiștii înzestrați cu mare talent.

În prospețimea culorilor și grafia lucrării se reproduce ca într-o oglindă, chipul sculptat parcă de lumină al unui descendent din spița Cantemireștilor, care a dat Moldovei trei domni și un scriitor – Antioh Cantemir, înalt apreciat de iluministul Montesqueu, de abatele Octavian Guasco, savantul Fontenele și criticul literar rus Visarion Belinski...

În toamna lui 1771 Smaragda–Ecaterina, încă tânără, trecu în lumea celor drepți, la Paris, după o boală incurabilă. Avea doar 51 de ani, frumusețea nu reuși s-o părăsească. Presa franceză a comentat pe larg valul de tristețe ce a cuprins Parisul la această veste tristă. Moartea ei a fost o grea pierdere pentru artista Clairon.

Corpul neînsuflețit al fiicei lui Dimitrie Cantemir a fost adus la Sankt- Petersburg, unde a fost înmormântat cu toate onorurile în cripta Alexandr Nevski într-o zi cu zloată de toamnă târzie.

...Împărătească Elisaveta Petrovna, susținătoare nedezmințită a Smaragdei– Ecaterina, grav bolnavă, zăcea la pat. Se stingeau ultimele licăriri ale făcliei.În salonul de suferință din Palatul de Iarnă ea a fost vizitată de cneazul Dimitri Golitân, soțul Smaragdei.

- Măria Ta, - zise cneazul, - soția mea a lăsat cu gură de moarte o donație, pe care vreau s-o aduc la cunoștință: o sumă de bani pentru a fi destinată combaterii sterilității femeilor ruse și dezvoltării științei ginecologice în Rusia. Ea avea convingerea, că de sănătatea femeilor depinde soarta întregii națiuni.

Cucernica împărătească deschise larg ochii și-și făcu semnul crucii...

- Dar numai cu bani, chiar cât de grei ar fi ei, n-ai să faci ca femeile să devină gravide, - zise ea puțin descumpănită.

- Măria Ta, - replică cu atenție cneazul Dmitri Golițân, - soția mea s-a gândit

bine şi a dat banilor o destinaţie specială: burse pentru studenţii Universităţii din Moscova, pasionaţi de medicină. Cei mai talentaţi dintre ei vor putea pleca ca bursieri la Strasbourg, unde sunt pregătiţi cei mai buni ginecologi şi obstetricieni din Europa.

Evlavioasa împărătească binecuvântă intenţia patriotică a distinsei doamne. Gestul ei a fost de bun augur. Istoricii medicinii ruse nu uită să amintească în studii, manuale şi monografii, că la dezvoltarea medicinii din ţară Smaragda– Ecaterina Goliţân a adus o contribuţie dintre cele mai preţioase. Aşa a fost să fie, ca primii specialişti calificaţi în materie de ginecologie din Rusia să fie bursieri ai fondului iniţiat de fiica lui Dimitrie Cantemir.

Din rândurile lor s-au ridicat medici-legende, care au înscris pagini de aur în istoria medicinii ruse. Printre ei se remarcă doi mari savanţi: Nestor Maximovici– Ambodic şi Alexandr Şumleanski. Împreună cu medicii autohtoni din generaţia lor, ei au înălţat primele redute (catedre, cursuri, prelegeri speciale) pe frontul ocrotirii sănătăţii mamei şi copilului.

Trebuie să remarcăm, că primii ginecologi ruşi au avut de înfruntat o rezistenţă ostilă din partea medicilor străini, stabiliţi în Rusia.

Alexandr Şumleanski a devenit mai întâi celebru la Paris, unde s-a învrednicit de un titlu ştiinţific corespunzător celui de memdru-corespondent al Academiei Medicale. Însă, revenind în Rusia, el se pomeni fără loc de lucru, deoarece catedrele de ginecologie şi obstetrică erau ocupate de specialişti sosiţi din Viena. La început a fost nevoit să facă traduceri pentru a-şi întreţine existenţa şi la sfârşitul vieţii sale a devenit obstetrician-sef al Moscovei.

Iată de ce Smaragda–Ecaterina Goliţân a subliniat atât de insistent în testamentul ei, că bursieri urmează să devină doar tinerii autohtoni şi nu de aiurea.

„Am deschis registrul vrăciuitorilor ruşi din sec. XVIII, întocmit de Iacov Cistovici, - scrie prozatorul rus Valentin Pikuli, autor de romane istorice mult gustate de cititori în anii 70-80 ai secolului trecut, - şi am rămas uimit: toţi medicii erau de alte naţionalităţi decât cea rusă. Pe alocuri am citit câte un nume rusesc. Mai uşor puteai să găseşti rădăcini de jen-şen în ţinuturile taigalei, la cercul polar, decât un medic autohton în spitalele Rusiei”[13].

Or, peste ani bursierii principesei Smaragda–Ecaterina Goliţân, născută Cantemir, au pus o piatră de temelie la începuturile dezvoltării ginecologiei şi obstetricii ruse. Treptat, în modul cel mai firesc, locul doftoroaielor din Rusia, care moşeau cum credeau ele că-i mai bine, ajutând lehuzelor să-şi restabilească sănătatea după naştere, îl ocupau medici calificaţi, cu cunoştinţe dobândite în centrele universitare europene.

E plăcut să constatăm că momentul fericit al începuturilor mişcării pentru sănătatea femeilor ruse este nemijlocit legat de numele mezinei domnitorului Dimitrie Cantemir.

Principesa din spiţa Cantemireştilor a lăsat posterităţii şi un impresionat edificiu în centrul istoric al Moscovei – primul spital orăşenesc. În saloanele lui şi astăzi medicii ajută suferinzilor să-şi ogoiască durerile.

„Mulţi moscoviţi şi oaspeţi ai capitaliei, - menţionează cercetătorul rus Serghei Fomin, - cunosc prea bine instituţia medicală – spitalul municipal nr. 1 de pe

bulevardul Lenin (ПЕРВАЯ ГОРОДСКАЯ БОЛЬНИЦА). Vechii moscoviţi o mai numesc Goliţânscaia".

Unul dintre iniţiatorii construirii edificiului spitalicesc a fost Ecaterina Dmitrevna (Cantemir – Goliţâna – N.D.). Ea a alocat la edificarea spitalului 850 mii ruble aur, pe care i-a primit drept zestre de la tatăl ei, Dimitrie Cantemir, domnitorul Moldovei[14].

Şi mama sa, Anastasia Ivanovna Trubeţcaia, înainte de a trece în lumea umbrelor, a făcut o donaţie substanţială în favoarea primei instituţii spitaliceşti din Moscova[15].

În holul acestui spital fusese expus mulţi ani la rând portretul principesei Smaragda–Ecaterina Goliţâna, pictat de ilustrul maestru al culorilor Louis Michel Vanloo, alături de portretul soţului ei Dmitri Goliţân. Tot aici şi-au găsit loc şi alte pânze ale plasticienilor francezi, achiziţionate de soţii Goliţân în capitala Franţei.

Ulterior multe dintre pânzele galeriei spitaliceşti au fost scoase la licitaţie de moştenitorii averii soţilor Smaragda–Ecaterina şi Dmitri Goliţân. Unele tablouri au dispărut fără urmă şi n-au mai fost admirate la expoziţii.

Portretul Smaragdei–Ecaterina Goliţân a fost plăsmuit sub o stea mai fericită şi a supravieţuit vitregiei timpurilor. Din 1918 până în 1927 el s-a aflat în fondurile pinacotecii „Tretiakov", apoi a ajuns în posesia Muzeului de Arte Plastice „A.S. Puskin" din Moscova. După comasarea mai multor colecţii de tablouri, toate aparţinând plasticienilor francezi, lucrarea lui Louis Michel Vanloo a completat expoziţia permanentă „Artă Franceză din sec. XVI-XX" a prestigioasei instituţii muzeale din Moscova.

Pânza lui Vanloo, având rarisima însuşire de a fascina amatorii de artă plastică, a fost admirată de cunoscători ai picturii şi numeroşi vizitatori la expoziţiile de prestigiu, vernisate în saloane, pinacoteci şi săli specializate din Bordeaux (1968), Paris (1965), Sankt-Petersburg (1908) şi Moscova (1918, 1965)[16].

Cu tot regretul constatăm, că portretul are o etichetă cu o inscripţie unilaterală: „E. D. Goliţâna", adică s-a omis prima literă a celui de al doilea prenume al principesei Smaragda. S-a recurs la o etichetă, care nu acoperă genealogia pe linie paternă a fiicei lui Dimitrie Cantemir.

Ar fi mai judicios, dacă la o nouă reevaluare a patrimoniului muzeal, s-ar recurge la traducerea inscripţiei autorului Louis Michel Vanloo: „Portrait de la princesse Ecaterina-Smaragda Golitsyna", născută Cantemir", după care ar urma anul realizării „1759".

Note şi referinţe bibliografice

[1] În anul 1711, după înfrângerea în bătălia de la Stănileşti dintre ruşi şi turci, când domnitorul Dimitrie Cantemir părăsea Moldova avea patru fii şi două fiice: Maria, Matfei (Matei), Constantin, Şerban (Serghei), Smaranda (Smaragda), Antioh (toţi din prima căsătorie cu Casandra Cantacuzino, fiica domnitorului muntean Şerban Cantacuzino (1678-1688).
Din a doua căsătorie a domnitorului cu cneaghinea Anastasia Trubeţkaia s-a născut mezina Smaragda – Ecaterina.

Doi fii ai domnitorului - Ion şi Petru – născuți la Harikov au decedat la vârsta prunciei în anul 1712.

[2] БЕЛИНСКИЙ В.Г. - **Избранные произведения**. Москва, 1949. - С. 776.

[3] МАЙКОВ Л. Н. – *Княжна Мария Кантемирова* // **Русская Старина**. 1893, №. 1-3.

[4] ПИКУЛЬ Валентин. – *Три возраста Окини-сан* // **Новеллы о женщинах**. Калининград, 1993. - С. 300-301.

[5] ФОМИН Сергей. – **Кантемиры в изобразительных материалах**. Кишинев, 1988. - С. 45; ПИКУЛЬ Валентин. – *Три возраста Окини-сан* // **Новеллы о женщинах**. Калининград, 1993. - С. 301.

[6] КУЗНЕЦОВА И. А. – **Французская живопись XVI - первой половины XIX века**, Каталог. М., 1982. - С. 88. nr. 747.

[7] MĂNESCU Ioan - *Stemele lui Dimitrie Cantemir şi locul lor în heraldica Țărilor Române* // **Revista Arhivelor**. 1973, nr. 3, p. 48, nr. 11 „f".

[8] BURADA Theodor. - **Scrierile muzicale ale lui Dimitrie Cantemir. Bucureşti**, 1911. Citat după: BISTRIȚEANU A. - *Creația populară ca preocupare şi izvor de inspirație la D. Cantemir şi N. Bălcescu* // **Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor**. tomul II. 1953. - P. 23.

[9] BISTRIȚEANU A. - *Op. cit*., p. 26.

[10] ФОМИН Сергей. – **Кантемиры в изобразительных материалах**. Кишинев, 1988. - С. 44.

[11] *Ibidem*, p. 44.

[12] *Ibidem*, p. 44.

[13] ПИКУЛЬ Валентин. – *Op. cit*., p. 304.

[14] ФОМИН Сергей. – *Op. cit.*, p. 48-49

[15] *Ibidem*, p. 49.

[16] КУЗНЕЦОВА И. А. – *Op. cit*., p. 89.

A DESCENDANT FROM THE GEANEALOGICAL TREE OF THE CANTEMIRISTS

Abstract

The author wanted to contribute to the celebration of the Cantemir year, through writing about his youngest daughter - Smaranda-Ecaterina Cantemir. A portrait that shows the face of the princess takes part from the permanent exhibition „The French art from the XVI-XX century" of the prestigious Museum of Fine Arts „A. S. Puşkin" from Moscow.

Smaranda-Ecaterina Cantemir was a honor lady at the Russian imperial palace. After her wedding she lived many years in Paris, where her husband, Dmitri Golițân, had the function of Russian ambassador in the capital of France. In Paris Cantemir's daughter keeped a place where celebrities of the French culture and literature gathered together.

Even now in Moscow works the first hospital institution from Russia built with the financial aid of the daughter of the Moldavian king.

CULTIVAREA CEREALELOR ÎN ORAŞELE MOLDOVEI (sec. XVI – începutul sec. XIX)

Nicolae DUDNICENCO

Rezumat

Acest articol este o încercare de analiză a procesului cultivării cerealelor în oraşele moldoveneşti şi impactul ei asupra dezvoltării economiei. El scrutează unele aspecte ale morăritului, deoarece oraşul era centrul morăritului, care concentra rezervele de cereale nu numai ale orăşenilor, ci şi ale ţăranilor din satele vecine. De asemenea, s-a întreprins o analiză a brutăritului, ramură care s-a dezvoltat datorită cererilor de produse alimentare în oraşe.

I. Introducere

Oraşele erau centre economice, culturale şi politice. Lumea oraşelor a reprezentat un microcosmos, de o diversitate neînţeleasă la adevăratele sale dimensiuni. Oraşul era pe cât de căutat pentru posibilităţile pe care le oferea, pe atât de urât şi respins. Era o lume a contradicţiilor, cu bolnavi şi sănătoşi, săraci şi bogaţi.

În oraşele Molovei ca şi în alte oraşe din sud-estul Europei se practica agricultura ca una din ocupaţiile principale. Cercetarea problemei agrare şi-a găsit reflectare în operele diferitor cercetători cum ar fi Mohov N.[1], Sovitov P.[2], Dragnev E.[3]. Fiecare din ei au analizat probleme de ansamblu ale acestui subiect, contribuind la elucidarea unor chestiuni importante pentru ştiinţa istorică. Mai puţin însă s-a cercetat fenomenul practicării agriculturii în oraşe. În cercetarea acestei probleme au avansat Cocârlă P.[4] şi Zabolotnaia L.[5]. Ne-am propus şi noi să continuăm cercetarea, analizând creşterea cerealelor ca una din ramurile de bază ale agriculturii oraşelor.

II. Culturile cerealiere

Populaţia orăşenească creştea diferite culturi cerealiere: grâu, secară, orz, ovăs, etc.. L. Zabolotnaia a menţionat factorii care impulsionau creşterea grânelor: existenţa imenselor terenuri din jurul oraşelor, necesitatea de produse alimentare (mai ales de pâine), preţul mare al grâului pe piaţa internă şi externă[6]. Am putea adăuga şi alţi factori cum ar fi umiditatea în unii ani, temparatura, regimul adecvat de iluminare pentru cultivarea grânelor pe teritoriul Moldovei.

Grâul se cultiva şi în hotarul oraşului, fiind una dintre cele mai vechi ocupaţii al târgoveţilor. Investigaţiile arheologice au scos la iveală obiecte de arat (cuţite de plug, brăzdare), secere, hârleţe şi alt inventar agricol (E. Neamţu).[7] Vechimea cultivării cerealelor e demonstrată şi de terminologia fundamentală de proveniență latină: a ara, a semăna, a secera, a culege, a măcina, a cerne, grâu, secară, orz[8]. Grânele erau păstrate în gropi de provizii, ai căror pereţi erau unşi cu lut şi arşi. Conform opiniei cercetătorului M. D. Matei, în gropile descoperite de arheologi în oraşe puteau fi păstrate până la o jumătate de tonă de cereale[9]. Arheologul P. Bârnea menţiona că pereţii gropilor erau stropiţi preventiv cu var[10], pentru a crea condiţii favorabile păstrării

grânelor. Cercetătoarea L. Zabolotnaia precizează judicios că produceau cereale doar acei orăşeni care posedau loturi mari, fertile de pământ[11].

Începând cu a doua jumătate a sec. XVI loturile ocupate de culturile cerealiere au fost micşorate din cauza măririi suprafeţei de viţă-de-vie[12].

Referindu-se la obiectul abordat, cercetătorul B. Murgescu a efectuat cu referire la unele zone ale spaţiului extracarpatic câteva calcule ce se referă, pentru stabilirea ponderii culturilor cerealiere. Spre exemplu, în ultima treime a sec. al XVI-lea, în apropierea Brăilei, grâul constituia 44 % din totalul producţiei cerealiere, orzul – 30 %, meiul – 20 % etc. Calcule utile pentru o eventuală comparaţie prezintă istoricul Ion Chirtoagă - conform estimărilor la Tighina, Chilia şi Cetatea Albă în sec. XVI grâul constituia respectiv 60, 53, 49 %, orzul - 23, 29, 26 %, iar meiul - 11,18 %[13].

După datele cercetătoarei L. Zabolotnaia în perioada cuprinsă între sfârşitul secolului XVI şi primul sfert al secolului XVII producerea cerealelor în oraşele moldoveneşti reprezenta 22 % din totalul recoltelor obţinute în Moldova şi se afla pe locul al doilea[14].

Informaţii preţioase despre cultivarea cerealelor în Moldova găsim şi în lucrările ilustrului cercetător P. P. Panaitescu. Astfel se precizează că mălaiul sau meiul (*millium*) este una dintre cele mai cultivate cereale. Din mei se făcea mămăliga, consumată cu lapte. Meiul este o plantă a cărei evoluţie coincide cu vremea transhumanţei oilor, se seamănă în aprilie şi se culege în septembrie, creşte foarte bine în ţelină (pământ necultivat). Din cauza hranei poporului ce se alimenta cu mămăligă de mei, Mihai Viteazul fusese poreclit de contemporanii lui „Mălai Vodă”[15].

În perioada cuprinsă între al doilea şi al treilea sfert al secolul al XVII-lea producerea cerealelor în oraşele din Moldova constituia 17,2 %, ele fiind pe locul trei în diversitatea recoltelor. În următoarea perioadă delimitată de L. Zabolotnâi (ultimul sfert al sec. XVII – primul deceniu al secolului XVIII) producerea cerealelor în oraşele moldoveneşti devine dominantă, atingând 25,5 % din totalul produselor obţinute.

Cel mai redus nivel de producere se observă în perioada a treia – ultimul sfert al sec. XVII - primul deceniu al secolului XVIII, ceea ce demonstrează o dată în plus viabilitatea concepţiei decăderii economice a Moldovei în această perioadă[16].

Factorii care au provocat regresul economic au fost: mărirea impozitelor către Poarta Otomană, care a dus la creşterea enormă a rentei centralizate; declinul economic în ţările ce consumau mărfurile agricole ale Moldovei[17]; în plus Moldova o furniza Porţii o parte considerabilă de cereale la preţuri minime, ceea ce scădea rentabilitatea ramurii. Apoi, dintre toate ramurile economiei agrare cultivarea pământului (plugăritul), avea de suferit cel mai mult în urma năvălirilor tătarilor şi turcilor, câmpurile erau devastate şi în invaziei lăcustelor, dar sufereau şi din cauza arşiţei[18].

Astfel, un număr mare de factori negativi au adus Moldova la decădere economică, afectând în mod nemijlocit şi situaţia oraşelor. În această perioadă se observă regres şi în activitatea agrară şi în cea meşteşugărească a orăşenilor, fapt ce stopa dezvoltarea unor urbe, transformându-le din mari centre comerciale în localităţi săteşti obişnuite (Lăpuşna, Ţuţora, Ştefăneşti ş.a).

În concepţia istoricului Lilia Zabolotnaia cereale: ele cuprindeau 21 % din

totalul producţiei agrare din oraş, situându-se locul al doilea[19].

Informaţii utile din perioada secolelor XVII-XVIII prezintă domnitorul- savant Dimitrie Cantemir care afirma următoarele despre culturile cerealiere:"... *cresc atât de frumos pe câmpii atât de netezi, încât grâul, în anii cei bine roditori, îşi dă sămânţa sa locuitorilor, cu douăzeci şi patru de părţi mai mult, secara cu treizeci de părţi, orzul – cu şaizeci de părţi, iar mălaiul de nu va vedea cineva însuşi, cu greu va crede, căci asemenea îşi dă sămânţa cu trei sute de părţi mai mult decât semănătura*"[20].

Aceste date ar putea fi exagerate, dacă ţinem cont de condiţiile geografice, în principiu prielnice din Moldova. Ideea a fost emisă de mai mulţi călători care au străbătut Moldova. Printre aceştia este şi călătorul rus I. Ch. Struve, care a vizitat-o în anul 1791. El nota: „*Sunt puţine ţări în Europa sau cel puţin nu le ştiu eu încă, în care împărţirea şesurilor, dealurilor şi munţilor să fie aşa de minunată pentru agricultură şi perspectivă, ca în Moldova. Firea e mai mare şi mai măreaţă în Elveţia, dar aicea e mai dulce şi mai plăcută, dacă îndrăznesc a spune aşa* „[21].

Cât despre alte cereale credem că este necesar să aducem în discuţie şi părerea lui D. Cantemir. Acesta afirma că ovăzul nu este roditor. Iar "*mălaiul creşte atât de frumos în Ţara-de-Jos, încât iaste la putinţă, pentru acea au ţăranii această parimie (zicală): că mălaiul în Ţara-de jos şi merele în Ţara-de-Sus nu au coajă. Pre acesta măcinându-l, ei îl fac pâine şi îl mănâncă mai vârtos cu unt când iaste cald*."[22].

Începând din a doua jumătate a secolului XVIII în agricultură se înregistrează anumite progrese, favorizate în primul rând de dezvoltarea pieţei interne. Pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774), de asemenea a avut consecinţe benefice asupra economiei. Monopolul Porţii asupra economiei a început a slăbi treptat, iar preţurile la cereale şi alte produse, care constituiau articole de monopol, s-au apropiat de preţurile curente, ceea ce a înlesnit într-o măsură oarecare dezvoltarea agriculturii, inclusiv şi creşterea cerealelor[23].

III. Morăritul

Oraşul era centrul morăritului, care concentra rezervele de cereale nu numai ale orăşenilor, ci şi ale ţăranilor din satele vecine[24]. Morăritul a fost cercetat anterior în istoriografie de mai mulţi autori. Remarcăm între altele contribuţiile cercetătorilor Ecaterina Stanciu-Semenova[25], Alexandru Furtună[26] şi Aurelia Lăpuşan[27]. Dar nici o lucrare nu a stabilit în ce mod urbele au favorizat dezvoltarea domeniului. Unele tangenţe oferă studiul autorilor Ş. Olteanu şi C. Şerban[28].

Dată fiind importanţa creşterii cerealelor în oraşe şi caracterul economiei apare fireasca idee că morăritul constituia un meşteşug important în viaţa târgurilor şi oraşelor. Prin intermediul lui se aprovizionau, parţial, cu făină atelierele brutarilor, franzelarilor, simigiilor, covrigarilor etc, întrucât cea mai mare cantitate de făină provenea din comerţ, fie că aceasta se procura de pe piaţa locală, fie din alte regiuni ale ţării. Rezultă că morile din târguri şi oraşe completau necesarul de făină pentru brutării[29]. La Iaşi exista chiar un târg numit Târgul Făinii şi o stradă, Uliţa Făinii, sau „uliţa unde se vinde făină"[30].

Morăritul se impune a fi considerat ca un meşteşug specializat, deoarece

construirea, instalarea, repararea şi funcţionarea morilor constituiau preocupări ale morarilor, care trebuiau să manifeste abilităţi şi să posede ample cunoştinţe de prelucrare a lemnului, pietrei şi a fierului. Nu oricine putea să construiască sau să repare o moară[31]. Pe lângă acestea morarul trebuia să macine bine făina, să regleze petrele de moară[32], să poată administra instalaţia tehnică.

Cercetătorul A. Furtună care a întreprins o analiză a morilor şi morăritului reflectate în creaţia populară, menţiona că vadul de moară, locul de moară, moara propriu-zisă erau obiecte de cumpărare-vânzare, obiecte de dar din partea domniei atât persoanelor particulare, cât şi bisericilor şi mănăstirilor, fiind în anumite situaţii obiecte de litigiu. Pentru delimitarea locurilor de moară domnia stabilea anumite reguli, de care se conduceau hotarnicii[33].

În Moldova secolului XVIII cele mai multe mori funcţionau în Iaşi pe Bahlui, unele din ele făcute pe cheltuiala domniei „pentru folosul de obşte", altele aparţinând diferitelor mănăstiri[34]. Acestea, urmărind să-şi mărească veniturile, au reuşit să devină posesoare, pe diferite căi, a celor mai multe mori din Iaşi. Când numărul locuitorilor oraşului a crescut simţitor, morile existente pe diferite cursuri de apă din oraş şi din preajma lui, nu puteau face faţă situaţiei. Drept urmare şi în primele decenii ale secolului XVIII, orăşenii măcinau grânele la morile de pe Prut, mai numeroase şi cu o capacitate de producţie mai mare[35].

Şi în alte oraşe şi târguri străbătute de cursuri de apă existau, cel puţin, o moară, ca spre exemplu, la Botoşani, Târgul-Neamţ, Târgul Ocna etc. În 1770 pe harta Moldovei sunt menţionate mori şi la Suceava, pe apa Dragomirnei, pe pârâul care trecea prin Focşani[36].

Morarii din oraşe şi târguri erau deseori solicitaţi de domnie sau de organele administrative locale pentru a stabili cauzele scufundării morilor de apă, devenite litigii în procesele judiciare ale posesorilor de mori .

Majoritatea morilor din târguri şi oraşe foloseau apa ca forţă motrice. Din acest motiv ele dispuneau de o perioadă limitată de funcţionare. Iarna, când gerurile puternice îngheţau apele sau vara în timp de secetă, activitatea lor se întrerupea. Din această cauză erau utilizate şi morile cu cai. În aşezările urbane, lipsite de apă, au funcţionat şi mori de vânt.[37].

Şi la începutul sec. XIX construcţia morilor era prerogativa meşterilor-morari localnici, care aveau cunoştinţe bune de topometrie, hidrotehnică, hidromecanică şi de rezistenţa materialelor. Tot ei reparau mecanismele morilor hidraulice, supravegheau funcţionarea lor şi efectuau expertize pentru stabilirea cauzelor înecării morilor şi distrugerii unor zăgazuri. Numai domnul ţării hotăra astfel de expertize, propuse de către comisia de anchetă, formată din câţiva boieri. Deplasarea meşterilor morari la locul litigiuluise făcea concomitent cu cea a boierilor anchetatori, iar efectuarea expertizei se încheia cu întocmirea unui adevărat memoriu tehnic relativ la construcţia roţilor hidraulice, ce reflectă nivelul pregătirii profesionale a meşterilor morari din acea vreme[38]. Avem tot temeiului să generalizăm că lor le aparţine atât ideea inventării diferitor tipuri de mori cât şi perfecţionarea lor continuă.

IV. Brutăritul

Evoluția societății urbane a condus la dezvoltarea brutăritului sau a pitărit-ului[39]. Între produsele de panificație care se aduceau pe piața orașelor, pâinea făcută de *brutari* sau *pitari* deținea primul loc[40]. E unul din cele două daruri ale lui Dumnezeu, alături de vin[41]. În sistemul alimentar al Moldovei medievale pâinea era alături de mămăligă și mălai, alimentul de bază.

Printre negustorii din Moldova, cei lioveni (din Lwov) aveau privilegii comerciale. Li se permitea să țină în Suceava brutării ca să facă pâine pentru vânzare, plătind aceleași dări ca și ceilalți meșteșugari brutari din târg. Uneori, mai cu seamă pentru nevoile curții domnești, se importa din orașele transilvănene făină de calitate mai bună. Astfel, pitarii moldoveni care cumpărau făină pentru domnie sunt pomeniți în registrele orașului Brașov de la mijlocul secolului XVI[42]. Apoi, într-un document de la 20 septembrie 1525, sunt amintite pităriile din orașul Vaslui, care comercializau produsele de panificație pe piața orașului[43].

La 1564 Lăpușneanu, domnul Moldovei, anunța pe braşoveni că renunță la cererea, pe care o făcuse, de a i se trimite pitari. Domnitorul găsise în țară pitărese și era mulțumit de nivelul avansat al meșteșugului lor[44]. Pitarii sau brutarii din Moldova făceau pâinea pe care o aduceau pe piață spre vânzare, ceea ce demonstrează că pitarii din Moldova erau la nivelul brutarilor din Transilvania, vestiți în arta produselor de panificație.

Cele mai numeroase brutării erau răspândite în București și Iași pe toată vatra orașului sau a târgului prin diferite mahalale și ulițe. La Iași, în primele decenii ale secolului XVIII pitarii aveau prăvălii în mahalaua Tălpălari și Târgul de Jos, pe ulița Podul Vechi.

În brutăriile lor pitarii făceau pâinea de mai multe calități, albă și neagră, cea albă fiind la rândul ei de trei categorii. Și era vândută la prețuri diferite. La începutul secolului XVIII pâinea albă superioară din făină de grâu era un lux și se vindea mai scump. Pentru dospire abia acum se pare că începe să se folosească drojdia de bere ca în apusul Europei[45] .

Informații despre pâine ne oferă și starețul Leontie, care a trecut prin Soroca în perioada anilor 1701-1702, și care afirmă: "*pâine de secară aproape nu găsești, tot pâini mici de grâu și de orz. Și orzul e foarte scump: un sfert moskvitean costă 15 copeici, ... iar la Iași pâinea este ieftină*"[46]. Tot despre pâine în secolul XVIII generalul Baur din armata rusă afirma: „*Ei* (românii) *nu cultivă secara decât rar, căci mănâncă pâine de grâu și de mei*" [47].

Alături de brutari întâlnim covrigari, plăcintari, simigii, cofetari. În capitala Moldovei se poate urmări creșterea lor numerică: în 1750 erau numai 10 (jumătate fiind în Ulița Rusească), în 1774 numărul lor se dublase. Cei 21 de plăcintari erau răspândiți pe Ulița Mare, Podul Vechi și în mahalalele Bărboi (2), Rusească (5), Hagioaia (2), Broșteni (3). Cofetari sunt numai la București și la Iași, dar și aici în număr foarte mic[48].

Spre sfârșitul sec. XVIII în meșteșugul brutarilor se introduc reguli noi în domeniul brutăritului. Încă de la sfârșitul secolului XVIII se cunosc în mod exact

operaţiile procesului de producţie cu detalii tehnice. Astfel în brutărie, unde de obicei brutarul lucra ajutat de calfe, se puneau bazele diviziunii tehnice a muncii. Documentele menţionează pe *cernători,* cei care cerneau făina, pe *frământători* sau *cocători* care pregăteau coca, pe *iarnăcari,* care se ocupau de căratul apei şi întreţinerea focului la cuptor. În brutării se lucra şi ziua şi noaptea. Calitatea şi greutatea produselor de panificaţie era dinainte stabilită.

S-au păstrat ample îndrumări pentru prepararea pâinii de la începutul secolului al XlX-lea, care prevedeau: la cernutul făinii să nu se bată sitele tare ,,că se spulberă făina", sitele să nu fie prea dese căci astfel trece numai ,,fruntea făinii", frământatul să se facă cu apă îndestul, în cuptor să nu se bage „prea vârtoasă, ci întocmită ca să nu dea scăzământ şi să se coacă şi bine", aluatul să „fie cu bere, ca să crească frumos", să nu se amestece la frământat altceva pentru a sustrage din cocă, în cuptor pâinea să nu se arză, sarea să se cântărească, ,,toate vasele şi sculele de trebuinţă lucrului să fie curate[49].

V. Recoltarea grâului

Această îndeletnicire în Moldova se începea în dependenţă de regiune. La nord de obicei cositul pornea cu 12–14 zile mai târziu decât în zona sudică. Conform calendarului agricol în sudul Moldovei în ziua Drăgaicei (24 iunie) apar primele căpiţe de grâu copt, iar în partea de nord strânsul grâului se începea în ziua lui Pricopie (6 iulie).

Timpul optim pentru cosit era considerat dimineaţa devreme pe rouă. Strângerea grâului cosit în snopi se făcea în decursul întregii zile. Snopii erau aranjaţi în clae după ziua de muncă doar după asfinţitul soarelui, când grâul era uscat şi aerul umed al serii nu permitea boabelor din spic să se scuture. Pe perioada recoltării grâului ţăranii evitau alte activităţi şi se străduiau să nu piardă nici o zi, pâinea fiind considerată o valoare supremă[50].

VI. Concluzie

În finalul celor expuse generalizăm o idee evidentă - creşterea cerealelor a jucat un rol deosebit în dezvoltarea economică a oraşelor moldoveneşti, cât şi a statului, datorită faptului că cerealele erau solicitate pe piaţa internă şi cea externă. Cultivarea cerealelor a depins de diverşi factori care fie o stopau, fie o impulsionau, fie o diversificau ca activitate complexă. În perioada cercetată această ocupaţie a avut perioade de declin şi altele de avânt. În consens cu sporirea ponderii cultivării cerealelor în economia Moldovei s-au dezvoltat meşteşugurile - morăritul şi brutăritul.

Referinţe bibliografice

[1] МОХОВ Николай Андреевич. – **Молдавия эпохи феодализма (от древнейших времен до начала XIX в.)**, АН МССР, Кишинев, 1964.

[2] СОВЕТОВ Павел Васильевич. – **Исследование по истории феодализма в Молдавии (Очерки истории землевладения в XV-XVIII в.в.),** 1971; СОВЕТОВ Павел Василье-

вич. – **Вопросы экономической истории Молдавии эпохи феодализма и капитализма**. 1972.

[3] ДРАГНЕВ Емил Миронович. – **Сельское хозяйство феодальной Молдавии (конец XVII – начало XIX в.).** Кишинев, „Штиинца", 1975.

[4] КОКЫРЛА П. С. – *Сельское хозяйство в городах Молдавии (конец XVII – начало XIX в.)* // **Известия Академии наук Молдавской ССР.** Серия общественных наук. 1998, № 2; КОКЫРЛА П. – **Социально-экономическое развитие молдавского города в конце XVII - начало XIX в.** Кишинев, „Штиинца". 1989; COCÂRLĂ Pavel.– **Târgurile sau oraşele Moldovei în epoca feudală, sec. XV- XVIII**, Chişinău, Editura „Universitas", 1991.

[5] ZALABOTNAIA Lilia. - **Formarea şi stabilirea pieţei orăşeneşti în Moldova la sf. sec. al XVI-lea începp. sec. al XVIII-lea (prin prisma factorului agrar)**. Teză de doctor în istorie. 1997; ZABOLOTNAI Lilia.– *Caraportul principalelor ramuri agrare în economia urbană a Moldovei de la sfârşitul sec. al XVI-lea începutul sec. al XVIII-lea*. // **Tyragetia**. Vol. VI-VII, Chişinău, 1998 (1996-1998).

[6] ZALABOTNAIA Lilia.– **Formarea şi stabilirea pieţei orăşeneşti ... .** – P. 46.

[7] COCÂRLĂ Pavel. - **Târgurile sau oraşele Moldovei în epoca feudală, sec. XV- XVIII.** Chişinău, Editura "Universitas". 1991. - P. 45.

[8] CHIRTOAGĂ I.– *Din istoria ocupaţiilor economice în Ţara Moldovei în sec. XIV-XVII* // **Tyragetia.** Vol. XI, 2002. - P . 83.

[9] COCÂRLĂ Pavel. – *Op. cit*., p. 45.

[10] ZALABOTNAIA Lilia. – **Formarea şi stabilirea pieţei orăşeneşti ... .** - P .47.

[11] ZABOLOTNAI Lilia. – *Caraportul principalelor ramuri ...,* - P. 154.

[12] COCÂRLĂ Pavel. – *Op. cit*., p. 40.

[13] CHIRTOAGĂ I.– *Op. cit*., p. 83.

[14] ZALABOTNAIA Lilia. – **Formarea şi stabilirea pieţei orăşeneşti ...,** - P. 148.

[15] PANAITESCU P. P. – **Viaţa feudală în Ţara Românească şi Moldova.** Bucureşti, Editura Ştiinţifică. 1957 - P. 28-32.

[16] ZABOLOTNAIA Lilia. – *Caraportul principalelor ramuri ...,* - P. 148-151.

[17] ДРАГНЕВ Емил Миронович. - *Op. cit*., p. 95.

[18] КОКЫРЛА П. С.– **Социально экономическое развитие ...** - P. 46.

[19] ZABOLOTNAIA L. - *Op. cit.*, p. 151.

[20] CANTEMIR Dimitrie. – **Descrierea Moldovei**. Chişinău, „Literatura artistică", 1988. - P. 39.

[21] BEZVICONI Gheorghe. – **Călători ruşi în Moldova şi Muntenia**. Bucureşti, Institutul de Istorie, 1947. - P. 139

[22] CANTEMIR Dimitrie. – *Op. cit*., p. 39

[23] CIUBOTARU Iuliu C .– *Aşezăminte agrare moldoveneşti (1766-1832) (I)* // **Anuarul A. D. Xenopol**. Vol. V., 1968. - P. 87-88.

[24] ZABOLOTNAIA Lilia. - *Op. cit*., p. 154.

[25] СТАНЧУ Е. С. – **Традиционные крестъянские промысли молдлован в XIX в. начале XX в.** Кишинев, „Штиинца", 1978. - P. 27.

[26] FURTUNĂ Alexandru. – *Moara şi morăritul în spaţiul românesc, reflectate în creaţia populară* // **Revista de Istorie a Moldovei**, 2004, nr. 4.

[27] LĂPUŞAN A. – *Priorităţi româneşti în civilizaţia mulinologică a lumii (Morăritul tradiţional în Dobrogea)* // **Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradiţional din Republica**

Moldova. Materialele Conferinţei Internaţionale, Chişinău 2-4 august 2007, „Cartdidact".

[28] OLTEANU Ş., ŞERBAN C. – **Meşteşugurile din Ţara Românească şi Moldova în evul mediu.** 1969.

[29] *Ibidem*, p. 264.

[30] *Ibidem*, p. 185.

[31] *Ibidem*, p. 28.

[32] СТАНЧУ Е. - *Op. cit*., p. 27.

[33] FURTUNĂ Alexandru. - *Op. cit*., p. 93.

[34] OLTEANU Ş., ŞERBAN C. - *Op. cit*., p. 264.

[35] NEAMŢU V. - *Contribuţii la cunoaşterea meşteşugurilor ieşene legate de alimentaţia populaţiei în secolul al XVII-lea* // **Analele Ştiinţifice ale Universităţi „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi (serie nouă).** Secţiunea III, A. Istorie. Tomul XVII, fasc 2. 1971. - P. 221.

[36] OLTEANU Ş., ŞERBAN C. – *Op. cit*., p. 264.

[37] *Ibidem*., p. 265.

[38] *Ibidem*., p. 330.

[39] *Ibidem*., p. 185.

[40] *Ibidem*., p. 90.

[41] FERBER Michael. – **Dicţionar de simboluri literare.** Cambridge Universityy Press. Chişinău, „Cartier", 2001. - P. 310.

[42] OLTEANU Ş., ŞERBAN C. - *Op. cit*., p. 90.

[43] GHIBĂNESCU Gh., – **Surete şi izvoade**, XV. - P. 46-47.

[44] OLTEANU Ş., ŞERBAN C. - *Op. cit*., p. 93

[45] *Ibidem*, p. 265-266.

[46] BEZVICONI Gheorghe. – *Op. cit*., p. 69-70.

[47] PANAITESCU P. P. – *Op. cit.*, p. 32.

[48] OLTEANU Ş., ŞERBAN C. – *Op. cit*., p. 265-266.

[49] *Ibidem*, p. 356.

[50] ДЕМЧЕНКО Н. – **Земледельческие орудия молдован XVIII - начала XX вв.** Кишинев, „ Картя Молдовеняскэ", 1967. - P. 15.

THE CULTIVATION OF GRAINS IN MOLDAVIAN TOWNS
(16 th-early 19 th century)

Abstract

The paper presents the evolution of grain cultivation in moldavian towns. It also analizes some aspects of milling, because town served as the center for the milling which accumulated grain reserves not only for the townmen, but also also for the peasants of neighboring villages. It similary encomposses an analyis of the backery, as this branch developed to meet the demand for food products in towns.

Muzeograf,
Muzeul Satului, Chişinău

ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ. НА ПРИМЕРЕ ИЗДЕЛИЙ ИЗ ДЖИНСОВОЙ ТКАНИ

Ольга КАЛАШНИКОВА

Тема «джинсы» – иконы современного костюма, не имеющего аналога в истории цивилизации одинаково близка всем без ограничения пола, возраста, профессиональной принадлежности и социального статуса. В чем же тайна этого загадочного предмета гардероба?

Независимо от того, говорим ли мы о самих джинсах как о виде одежды или о характерной ткани, за свою полутора вековую историю они обрели статус мифа, чудесного символа, который каждое поколение может считать своим без потери силы его магического воздействия.

Известно, что Леви Страусс, мелкий торговец баварского происхождения, прибывший в 1850 году в Сан-Франциско с другими иммигрантами, привез на продажу парусину и брезент. Прочность и дешевизна ткани привлекли одного из золотоискателей, который и заказал из этой «чудесной» материи прочные и удобные рабочие штаны. Итак, вначале было изменение функции материала и … интуиция предпринимателя. Первые модели спецодежды шили из парусины бежево-коричневого цвета, лишь в 1860 году была использована знаменитая саржа цвета индиго, производившаяся во французском городе Ним.

Рабочая одежда призвана оказывать сопротивление воздействию, - джинсы заслужено считаются «тружениками». Постепенно, ткань выцветала, местами вытиралась и рвалась… Джинсы стали первым в истории костюма видом одежды, который с гордостью носили потрепанным; как если бы интерес состоял не в прочности и надежности изделия, а в его способности воскрешать в памяти «пережитое».

Итак, вначале было изменение функции материала и … интуиция предпринимателя. Первые модели спецодежды шили из парусины бежево-коричневого цвета, лишь в 1860 году была использована знаменитая саржа цвета индиго, производившаяся во французском городе Ним. Внешняя эффектность материала привлекла внимание более широкого круга потребителей, а ткань получила всем знакомое сегодня название – «деним». С тех пор, и на протяжении всего XX века джинсы, качество которых постоянно улучшалось, символизировали приключения покорителей новых земель и, в какой-то степени, анархистский образ жизни.

Итак, джинсы являются первым в истории видом одежды, который с гордостью носят потрепанным; как если бы интерес состоял не в прочности и надежности изделия, а в его способности воскрешать в памяти «пережитое». Одежда, обладающая «памятью», начала свое победное шествие по континентам, неся в своих волокнах немножко американской мечты, той, что будила воображение молодежи послевоенной Европы.

Пролетарские корни сделали джинсы привлекательными и за рамками их прямого назначения и контингента: «золотая» молодежь 1950-х годов выбрала их своей униформой, воплощенная в фильме Джеймса Дина «Неистовства жизни» (La fureur de vivre, 1955) и в образе Марлона Брандо в «Дикой прогулке»

(l'Equipée sauvage, 1953). Мерлин Монро добавила джинсам сексуальности в «Неудачниках» (Misfits, 1961). Целое поколение отождествляло себя с джинсами модели Gl's, составлявших амуницию американской армии и распространившихся во всех уголках Европы и Азии.

1960-е годы сделали джинсы универсальным видом одежды; став символом нонконформизма, оказав влияние, в частности, на массовую борьбу с модой – рождение анти моды. Народные корни и прочность джинсовой материи, обеспечивающая долгий срок службы изделиям из нее сделанным, явилось основным козырем в этой борьбе. Ставшие «иконой» рок-н-ролла, начиная со скандальных карманов Энди Уорхола, изображенных на обложке альбома Rolling Stones Sticky fingers 1971 года, джинсы – символ протестующих.

«Do it yourself» – лозунг поколения, отвергавшего форматирование мыслей и внешнего облика человека, способствовал выражению личности. Каждый персонализировал свои джинсы, как мог: кто-то вышивал их бисером и стеклярусом, кто-то заклепывал, кому-то в голову пришла идея покрыть свои джинсы аппликацией из лоскутков ткани, а другим – надписями свободолюбивого содержания. Однако стремление к индивидуализации собственной одежды выразилось не только в декорировании; джинсовые брюки переделывали в юбки и сумки, опередив, кстати, на два десятилетия дизайнеров костюма.

Но как верно заметил Бодриар «Нельзя избежать моды, поскольку мода делает из отказа от моды ее неотъемлемую черту. Синие джинсы – лучший тому пример».

Молодой Ив Сен Лоран сожалея, что не мог стать изобретателем джинсов, показал свою первую коллекцию прет-а-порте Rive Gauche в 1970 году. Среди моделей значительную часть составляли юбки и костюмы, выполненные из стеганной джинсовой ткани. Многие из дизайнеров пойдут по его стопам, но лишь во второй половине 1980-х.

Джинсы, несомненно, самый универсальный и самый продаваемый в мире вид одежды. Производители использовали джинсы в качестве фаворитов рекламных компаний, усиливая производимое впечатление провокационностью сюжетов. В рекламе джинсов Wrangler, «скроенных для приключений», содержится недвусмысленный намек на чувственность и, даже, сладострастие. Скандально известная Лолита Брук Шелдс (Brooke Shields) в рекламе Calvin Klein Jeans заявляет: «Нет ничего между мной и моим Кельвином». Жан-Поль Гуд (Jean-Paul Goude) изображает джинсы Lee Cooper прямо на теле модели…

И, если классический архетип джинсов знал периоды охлаждения интереса со стороны потребителей, аура джинсы распространяла влияние, заполняя пространство гардероба независимо от пола, возраста, профессии. Ткань деним постепенно освободилась от стереотипа, предписывавшего ее использование лишь для изготовления штанов с пятью карманами и рабочей куртки, трансформируясь в платья, костюмы, пальто, сумки и другие необходимые аксессуары. В то же время, тип штанов с пятью карманами шили уже из самых разнообразных материалов от винила и кожи до атласа и трикотажа.

В середине 1980-х годов появляются специализированные линии джинсовой одежды с логотипами известных дизайнеров и кутюрье. Это направление инициировали итальянцы: Armani в 1981, Valentino в 1984, Moschino в 1986 году, которые с свойственной им дерзостью предлагали модели джинсовой сутаны

или использовали в рекламных компаниях своих джинсовых линий образы пожилых людей. Наконец, Versace в 1991 году создает линию Jeans Couture, за которой последовал запуск парфюмерной линии «red jeans» в 1994 году, а затем и «bleu-jeans»!!! У Жан-Поля Готье модели детских джинсов встречаются в линии Junior с конца 1980-х годов, а специализированная джинсовая линия появляется в 1993 году. Никто не смог избежать «заражения». Кощунственные идеи нового арт-директора знаменитого дома Chanel Карла Лагерфельда воплотились в интерпретации классической «двойки Шанель» из джинсы в 1984 году, за этой скандальной и фантастически успешной моделью последовала не менее знаковая сумка из денима.

Даже навсегда поглощенная модами прошлого, звезда «no future» Вивьен Вествуд предложила свое прочтение денима в коллекции 1991 года. В ее интерпретации ткань превращалась в изорванную и обтрепанную, но выразительную ассоциацию на исторический костюм эпохи ренессанса.

В то время как знаменитые кутюрье с удовольствием и наслаждением использовали возможности, предоставленные им джинсовой тканью, молодые дизайнеры с усердием продолжали исследовать уникальный материал. Настоящими пионерами в этом дизайнерском направлении стали Маритэ и Франсуа Жирбо, они предприняли попытку изменения внешнего вида денима при помощи воздействия высоких температур, а также экспериментировали с кроем и конструкцией. Традиционные марки-производители джинсов тоже приспосабливались к требованиям нового дня: Levi's выпустил модели получившие название «engineered jeans». Их характерной чертой стали: скошенный шов, повторяющий движение ноги при ходьбе, косой крой штанины, позволяющий добиться идеальной линии падения ткани, а также специальный карман для мобильного телефона.

Традиционные марки-производители джинсов также приспосабливаются к требованиям нового дня: Levi's выпустил модели получившие название «engineered jeans» (джинсовый инжиниринг). Их характерной чертой стали: скошенный шов, повторяющий движение ноги при ходьбе, косой крой штанины, позволяющий добиться идеальной линии падения ткани, а также специальный карман для мобильного телефона.

Ставшие модной одеждой, благодаря стараниям дизайнеров, джинсы вышли на новый, полный эксперимента уровень, который, тем не менее, сохранил связь с периодом «do it yourself».

Ценность «патины прошлого» на одежде, феномен, получивший название «винтаж», переделывание и переработка, то есть повторное использование материалов – тенденции последнего десятилетия – они, в полной мере, отразились в джинсовой моде.

Джинсы, которые можно найти в любом секонд-хэнде, несут на себе отпечаток жизни их предыдущих владельцев, своеобразная поэтика изношенности и разрушения, подтверждает современный тезис о том, что современное творчество есть не что иное, как пересмотр достижений прошлого.

Жан-Поль Готье увидел джинсы как произведение от кутюр, украсив старые вытертые штанины страусовыми перьями и черным гагатом, а затем, трансформировав в роскошные платья на кринолинах.

Морицио Галанте, продолжая тему своих коллекций от кутюр, включа-

ющих значительное количество моделей созданных на основе переработанных винтажных джинсов, предлагает на своем сайте проект «деним». Любой посетитель сайта имеет возможность заказать эксклюзивную ручную вышивку, которая обновит его старую джинсовую куртку или джинсы. Усеянные стеклярусом, сплошь покрытые стразами или деликатно украшенные аппликацией из пайеток и органзы, старые джинсы возрождаются к новой удивительной жизни.

Жером Дрейфюс по-своему объясняет достоинства интересующего нас вида одежды, а точнее, материала: «Джинса – это не дорогой материал, отвечающий всем потребностям рынка. Когда не обладаешь средствами, доступными крупному дому моды, джинса – этот то, что позволяет тебе экспериментировать и достигать ошеломляющего результата». Модели Дрейфюса, созданные из умело и аккуратно разорванной лентой джинсовой ткани, которая когда-то была 501-ой моделью джинсов Levi's – прекрасное подтверждение приведенной выше цитаты. Свойственный джинсовым изделиям парадокс «престижной изношенности» периодически порождает модные тенденции.

Итак, изношенность джинсов во времена их повсеместного распространения символизировала не только романтичное отношение к прошлому, но, прежде всего, осознание и критическое отношение к обществу потребления. Демонстративная изношенность джинсов отражает сопротивление миру массового производства. Сегодня, тридцать лет спустя, поэтика «старья» – этот неоспоримый двигатель творческого процесса, оказался в ловушке беспощадного цинизма коммерции. Отныне, промышленным способом и серийно изготавливаются «пожившие» джинсы: с искусственными пятнами загрязнений, дырами, прорехами, потертостями, штопкой…

И если, с одной стороны, джинсы, этот пионер валоризации «поношенного» в системе моды, овеществленный показатель эстетической и социальной революции последних двадцати лет, то с другой, – нельзя не заметить, что в последнее время, они несколько утратили свое влияние.

Сотрудники Российского этнографического музея и компания «Бюро Тенденций» провели уникальный эксперимент. Исходя из того факта, что посути, джинсой, является хлопчатобумажное полотно, окрашенное в синий цвет они выбрали из богатейшего собрания музея, насчитывающего более 350 тысяч предметов костюма, изделия с соответствующими характеристиками, принадлежавшие различным народам, населявшим Российскую империю в XVIII-XX веках. Параллельно специалисты обратились к «трем китам» мирового *фэшн де люкс*: Chanel, Hermès и Louis Vuitton с просьбой предоставить для специальной фото сессии джинсовые модели из последних коллекций. Результатом эксперимента стала выставка «Этно Джинс: все оттенки индиго» наглядно демонстрирующая, что «народная джинса» существовала и до своей материализации в 1853 году на восточном побережье Америки.

Doctorandă,
Muzeul de Etnografie al Rusiei,
Sankt Peterburg

***

MUZEOLOGIE

*****

ПЕРВАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ВЫСТАВКА РОССИИ

Н.М. КАЛАШНИКОВА

Входя в Московский манеж, где 23 апреля 1867 г. открылась Этнографическая выставка, посетители попадали в необычный мир, в котором на фоне ландшафтов, тщательно подобранных для каждого представленного региона, крестьянских жилищ и хозяйственных построек располагались группы фигур-манекенов, одетых в традиционные костюмы различных народов России и зарубежных славянских стран. На выставке было представлено около 300 манекенов в национальных костюмах, 450 комплектов и деталей одежды, 1100 предметов быта, а также музыкальные инструменты, модели построек и орудий труда, лубки и 1600 фотографий.

Известно, что выставка готовилась с одобрения Александра II и члены императорской семьи из своих коллекций жертвовали для экспозиции предметы народного быта и традиционные костюмы. Пять специальных комиссий: экспедиционная.; художественно – оформительская; фотографическая; ботаническая и финансовая участвовали в ее подготовке.

На следующий день после открытия выставки Александр II вместе с великим князем Александром Александровичем, его женой Марией Федоровной и куратором выставки - великим князем Владимиром Александровичем подробно осмотрел экспозицию, комментируя некоторые сцены и вспоминая свои путешествия по Империи.

Следует заметить, что назначение куратором третьего сына Александра II, генерала от инфантерии, генерал-адъютанта, члена Государственного совета великого князя Владимира Александровича было вполне закономерным, так как он всегда интересовался гуманитарными науками, став впоследствии почетным членом Академии наук и президентом Академии художеств. В воспоминаниях о нем говорилось: «…Обладал несомненным художественным талантом. Он рисовал, интересовался балетом, и первый финансировал заграничные турне С.П. Дягилева. Собирал старинные иконы, посещал два раза в год Париж и очень любил давать сложные приемы в своем изумительном дворце в Царском Селе …».

Для того, чтобы определить значимость такого события, как Первая этнографическая выставка 1867 г., следует обратиться к этнографической ситуации в России этого периода, характеризующегося неуклонно растущим национальным самосознанием, а следовательно и постоянно увеличивавшимся интересом к изучению материальных и духовных ценностей, которые на протяжении многих веков формировались в народной среде.

Первым музеем, сосредоточивавшим в XVIII – начале XIX в. этнографические коллекции, была Кунсткамера, из которой в 1836 году выделился Этнографический музей Академии наук. Экзотические коллекции первого музея

России уже в XVIII веке демонстрировались на экспозициях, публиковались в каталогах и путеводителях.

В первой половине XIX века в российском обществе и научных кругах возникает все больший интерес к культуре народов Европейской России. Главным каналом, распространявшим знания о традиционной культуре, в первые десятилетия XIX века были многочисленные периодические журналы. Статьи этнографического содержания публиковались в «Вестнике Европы», «Библиотеке для чтения», «Телескопе», «Северном архиве», «Русской старине» и многих других.

В Москве указом Императора Александра II 23 мая 1861 году были соединены два музея: учрежденный в Петербурге (1831) и переведенный в Москву (1861) Румянцевский музей и Московский публичный музей, созданный в 1860 году на основе коллекций научно-учебных кабинетов Московского университета.

Следует заметить, что в первой половине XIX века этнография формируется уже как самостоятельная ветвь исторической науки и начинает соотноситься с такими областями гуманитарного знания как статистика, краеведение, филология, фольклор и др. Все научные исследования того времени проводились в этой области учеными обществами. Это Этнографическое отделение Русского географического общества в Петербурге, Этнографический отдел Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, Историко-филологическое общество при Харьковском университете, Общество истории, археологии и этнографии при Казанском университете и некоторые другие.

Основание в 1845 г. Русского географического общества (РГО) открыло новый этап в развитии этнографической науки в России. К идее организации РГО благожелательно отнеслось правительство. Помимо экспедиционной практики, его сотрудники осуществляли работу с местными корреспондентами. Сразу после образования РГО отделение этнографии приступило к разработке плана сбора экспонатов и создания Всероссийского этнографического музея. Однако возможности общества не позволяли его сделать открытым для публики.

Преемником РГО в плане воплощения идеи создания этнографического музея стало Общество любителей естествознания, созданное в 1863 году при Московском университете. Чуть позже оно стало называться Обществом любителей естествознания антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ). Первым крупным делом ОЛЕАЭ было организация Этнографической выставки 1867 г.

Первая Этнографическая выставка была организована учеными, объединившимися вокруг Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Главным инициатором ее был известный антрополог А.П. Богданов. Программа выставки утверждалась императором Александром II в соответствии с докладом министра просвещения. Воплощением выставки в жизнь занимались московские ученые, архитекторы, художники. Работа проводилась под общим руководством В.А.

Дашкова – помощника попечителя Московского учебного округа, предоставившего значительную сумму денег на организацию выставки. Пожертвования поступали от членов императорской семьи и государственных деятелей, дарителями выступили также ученые, путешественники, любители старины среди дворянства, купечества и разночинных слоев российского общества. Известно, например, что два молдавских костюма были доставлены г. Управляющим Бессарабской Палатой Государственных Имуществ Н.И. Лораном и приобретены на суммы, отпущенные Министерством Гос. Имуществ.

В периодической прессе 1865-1866 годов был опубликован текст инструкции собирания предметов для Русской этнографической выставки, при разработке которой А.П. Богданов использовал программу, созданную в 1863 году заведующим этнографическим отделением РГО Н.И. Надеждиным.

Инструкция сопровождалась небольшим пояснительным вступлением, содержащим призыв к публике и специалистам об оказании содействия выставке. Официально было сделано также обращение к местным властям, губернским статистическим комитетам, предводителям дворянства и духовенства, а также к разным просвещенным лицам. Были организованы местные выставочные комитеты, заведена оживленная переписка со славянскими научными обществами, учеными и общественными деятелями Западной и Южной Европы.

Идея показа на этнографической выставке в Москве культуры славянских народов Центральной и Юго-Восточной Европы принадлежала профессору Московского университета Н.А. Попову, которого ввели в состав комитета для организации работы по Славянскому разделу экспозиции.

Следует заметить, что в середине Х1Х в. славяне жили в пределах Российской, Османской и Австрийской империй, а также в Пруссии и Саксонии. К этому времени все они, кроме восточных славян, не обладали своей государственностью, полностью утратив свою былую независимость. При этом в странах Центральной и Юго-Восточной Европы активно шел процесс ассимиляции славян другими народами: турками, пруссами, венграми. В 1820-30 гг. известные ученые Павел Шафарик и Ян Коллар сформулировали идею славянской общности как целостной системы. Она появилась в результате мощного процесса национального возрождения славянских народов Центральной и Юго-Восточной Европы, связанного с ростом национального самосознания, формированием литературных языков, началом борьбы за национальное освобождение и восстановление своей государственности. Все деятели славянского Возрождения обращали свой взор к России, единственному в то время независимому государству, в составе которого преобладающим был славянский компонент. Вот почему предложение показа на этнографической выставке в Москве культуры зарубежных славян, было воспринято с одобрением.

Основанием для введения этих материалов послужила точка зрения профессора Московского университета Н. А. Попова, много путешествовавшего по Европе и посещавшего «публичные музеи» в крупных городах западных и южных славян, где этнографические разделы занимали важное место.

Обоснование необходимости создания в рамках выставки особого славянского отдела было сформулировано им следующим образом: «…Во-первых, потому, что славяне должны служить в этом случае предметом первого и ближайшего сравнения при изучении русской народности, как родственные ей племена; во-вторых, потому что в России из западных славян живут поляки, а из южных – сербы и болгары».

Распорядительный комитет выставки на своем заседании 30 декабря 1865 года поручил Н.А. Попову наладить контакты с научными обществами и частными лицами в славянских землях и принять на себя устройство славянского отдела. Комитетом были выделены средства на приобретение и доставку из-за границы этнографических предметов.

Связи с южными славянами наладили благодаря содействию консулов дипломатических представительств в России. Приглашения комитета к участию в выставке и инструкции по собиранию этнографических коллекций опубликовали газеты, выходившие в Европе на славянских языках. Активное участие в подготовке выставки приняла научная общественность: Никола Вукичевич из Сербии, археолог Стефан Веркович, приславший коллекцию одежды македонцев, называвшихся тогда турецкими болгарами, доктор Каракановский из Константинополя, собравший коллекцию одежды придунайских болгар Тырновского округа. Откликнулись церковнослужители – Черногорский архимандрит Никифор Дучич, словенский католический священник Матия Маяр, правители – Черногорский князь Николай и вдовствующая Черногорская княгиня Даринка и др.

Представители зарубежной славянской интеллигенции с энтузиазмом приняли предложение об участии в московской Этнографической выставке. В национальных обществах на Балканах возникли комитеты, члены которых занимались сбором экспонатов для выставки, частично финансировали работы. В свою очередь русские ученые и общественные деятели оказывали им полную моральную и финансовую поддержку, полагая, что выставка станет «внешним выражением племенного славянского единства».

Выставка, где впервые в едином экспозиционном пространстве были представлены восточные, западные и южные славяне, демонстрировались сцены, состоявшие из мужских и женских фигур в праздничных костюмах, послужила поводом для созыва Второго Славянского съезда и в силу этого обстоятельства приобрела характер события международного значения. 76 представителей всех славянских народов прибыли в Москву для осмотра выставки и участия в съезде. Среди них были в основном представители интеллигенции: писатели, библиотекари, историки, архивисты, профессора университетов, адвокаты, художники, а также небогатые торговцы и православные священники. Некоторые из них были хорошо известны всему славянскому миру как ученые и политические деятели.

Славянские гости находились в России две недели, побывав за это время в Москве и Петербурге, где их тепло принимала как университетская

профессура, так и городские власти. В обеих столицах устраивались торжественные приемы, встречи, празднества, которыми, по выражению тех лет, «чествовалась идея славянского единства».

Говоря об экспозиционном решении Этнографической выставки 1867 г., следует отметить применение специальных платформ, на которых размещались 300 манекенов одетые в традиционные народные одежды. Эти ценнейшие памятники материальной культуры (в частности, костюмы), представленные в сценах, были расположены на фоне типичных жилых построек и растительности. Благодаря сохранившимся в отделе Эстампов Национальной Российской библиотеке (НРБ) в С-Петербурге фотографиям (33 ед.хр.), запечатлевшим некоторые общие сцены и отдельные композиционные постановки выставки расположенной в помещении московского Манежа, можно судить о приемах экспонирования того времени. Так, нельзя не отметить то внимание, которое уделяли устроители введению в выставочное пространство растений, что было типично и для экспозиций более раннего периода (см. фото). Например, известно, что группа молдаван была представлена на фоне живых растений: *Viburnum hantana, Morusalba, Juniperus Sabina, Hipophae rhamnoides.*

Вместе с тем, на выставке применялись и живописные фоны. Кроме того, можно указать на использование чучел животных (птицы, собака и др), а также размещение значительного числа моделей, изображавших в масштабе средства передвижения и орудия труда, характерные для различных народов России.

Выставка состояла их трех разделов. Первый, рассчитанный на рядовую публику, состоял из 3 частей:

1) инородческие племена Российской империи: Аляски, Сибири, Кавказа, Крыма, Европейской части русского Севера, Прибалтики, Средней Азии (116 манекенов);

2) восточные славяне: русские, украинцы и белорусы (118 манекенов);

3) представители южных и западных славян: чехов, мораван, словаков, кашубов, словенцев, хорватов, сербов, черногорцев и болгар (66 манекенов).

Эта часть выставки была построена в виде обстановочных сцен, каждая из которых включала ряд точно отражающих антропологические типы фигур-манекенов в традиционной одежде, расположенных в окружении подлинных предметов народного быта. Зрителей поражала экзотическая растительность, рисованные заснеженные горные вершины, в натуральную величину воссозданные деревенские хаты, мазанки, юрты, чумы, телеги, многочисленные орудия труда, также чучела животных (олени, лошади, собаки).

Одной из доминантных можно считать сцену русской «Ярмарки», а также сцены «Украинская усадьба», «Азиатские юрты», «Армянский духан». Сцены выстраивались у различных построек, характерных для культуры конкретного этноса, на фоне пейзажей, типичных для той или иной местности, среди живых растений.

На хорах манежа располагались еще два отдела: Общий этнографический и Антропологический отдел с археологической коллекцией. Второй и

третий разделы выставки были рассчитаны на специалистов, детально интересующихся народной культурой. Здесь экспонировались «Фотографические снимки, альбомы и рисунки» с подлинными изображениями крестьян и мещан, выполненные по заказу устроителей. В шкафах, на полках лежали костюмы и фрагменты одежды. Среди орудий труда и средств передвижения выделялись крупные предметы: давильня для винограда, грузинская арба, плуг с четырьмя ярмами для упряжки волов. Музыкальные инструменты были представлены как редчайшими памятниками, например, алеутскими кастаньетами из клювов птиц, так и широко распространенными славянскими свистульками (всего 558 экспонатов). Особый тип экспонатов представляли модели, среди которых: эстонская изба с хозяйственными постройками, чум, комплекс крестьянской усадьбы из Курляндии (изба, амбар, овин, баня). Третий раздел содержал антропологические и археологические материалы.

Отдельно следует сказать о роли фотографии на выставке. Нужно заметить, что в 1860-е гг. этнографическая фотография, делающая свои первые шаги, становится все более популярной. Поэтому совершенно понятным является обращение к этому типу изобразительного источника при подготовке и экспонировании выставки 1867 г.: подлинные фотографии крестьян и мещан, присланные на выставку, с одной стороны, послужили в качестве рабочего материала при изготовлении фигур-манекенов, а с другой - экспонировались самостоятельно, во втором разделе «Фотографические снимки, альбомы и рисунки».

Еще одним, очень важным решением устроителей выставки было экспонирование комплексов одежды на специально выполненных фигурах-манекенах, антропологически верно отражавших особенности того или иного этноса. Для изготовления этих фигур были приглашены скульпторы Н.А. Рамазанов и С.И Иванов, а также художники М.Л. Севрюгин, Я.М. Яковлев, С.П. Закревский, А.М. Любимов, Гейзерт, которые использовали в своей работе фотографии, а в некоторых случаях манекены выполняли с натуры. Известно, что манекены для молдавских фигур были исполнены художником И.В. Шаманским.

Демонстрировавшиеся на выставке фигуры-манекены, одетые в костюмы, были впоследствии специально сфотографированы в мастерской венского фотографа Т.Л. Митрейтера, сотрудничавшего с Московским Публичным и Румянцевским музеями, куда после завершения выставки поступили экспонаты. Эти фотографии, сделанные на соленых бумагах и раскрашенные акварелью, хранятся в настоящее время в фототеке Российского этнографического музея.

Выставка 1867 г. рассказала о традиционной культуре народов практически всех регионов Российской империи: русских и белорусов, украинцев и молдаван; эстонцев, латышей, финнов; коми-зырян, коми-пермяков, мордвы, марийцев, чувашей, татар и башкир; алеутов, ненцев, хантов и манси, бурят, эскимосов, якутов; черкесов, армян, грузин; туркмен, таджиков, казахов и др. Кроме того, здесь были представлены материалы по славянскому населению Австро-Венгрии, Саксонии, Пруссии, Турции, Сербского княжества и Черногории.

Вещевой фонд после окончания выставки 1867 г., получивший высо-

чайше утвержденное название «Дашковского этнографического музея», вошел в состав Московского публичного и Румянцевского музеев, значительно обогатив это собрание. Документально известно, что в коллекцию поступили 274 манекена в традиционных костюмах, 165 костюмов и предметов одежды, 1094 предмета домашнего быта, 72 музыкальных инструмента, 70 макетов построек (изб, церквей, амбаров), 297 моделей земледельческих орудий и ремесленных инструментов, 60 лубочных картинок, 1600 фотографий.

Приведенные данные убедительно свидетельствуют о том, что преобладающими были материалы, характеризующие традиционную одежду народов России и зарубежных славян. И это не удивительно, поскольку именно одежда, и это интуитивно чувствовали её собиратели, сообщала информацию о возрасте, половой и этнической принадлежности индивида, о месте его проживания, социальном статусе, профессии и т. д. Представленные на выставке костюмы могли рассказать многое об эпохе, в которую были созданы. Предварительная работа, проведенная сотрудниками РЭМ, по атрибуции этих ценнейших памятников позволяет предположить, что многие из них могут быть датированы кон.XVIII - нач.XIX вв., а это значит, что в настоящее время средний возраст предметов представленных на Этнографической выставки 1867 г. составляет 200 лет.

Современные исследователи в области народной одежды отмечают удивительную полифункциональность традиционного костюма, насыщенного целым миром символов и знаков, составляющих пространство культуры, в котором они бытовали. Несомненно, это суждение относится и к собранию выставки. При этом, следует помнить, что традиционный костюм не существовал отдельно, как нечто изолированное, он был связан с различными предметами, функциональность которых говорила о едином культурном стиле. Народный костюм диктовал манеру поведения и определял психологический настрой обладателя. Таким образом, одежда становилась отражением народного мировоззрения, передававшегося от поколения к поколению вместе с языком, вековыми традициями и тем духом, который впоследствии и составил сущность менталитета того или иного этноса.

Комплексный подход к анализу собрания традиционного костюма, экспонировавшегося на выставке 1867м г., открывает широкие перспективы для его историко-культурологического анализа как модели этнической культуры. Исследователей, несомненно, привлечет и ракурс его естественной функциональности, удивительной конструктивности, совершенно определенной комплексности, непревзойденной пластики орнаментов и колористики декоративного решения.

Вводимые в научный оборот, практически не публиковавшиеся ранее материалы выставки 1867 г. хранящиеся в РЭМ, представляют несомненный интерес. Даже предварительное исследование этой коллекции костюмов показало, что культурно-антропологический срез женского костюма гораздо разнообразнее и сложнее мужского. Женская одежда, строго отвечавшая соотношениям частей тела, по колориту и орнаментике имела специфические

отличия не только по регионам, губерниям или уездам**,** но и по отдельным деревням, селам, аулам**.** На примере костюма восточных, западных и южных славян, представленного на Этнографической выставке, можно говорить о том, что она четко различалась на девичью, одежду молодых замужних и пожилых женщин. Мужской костюм, который значительно раньше был урбанизирован у многих народов, при наличии определенных вариантов, всегда состоял из рубахи, пояса и штанов, дополнялся верхней одеждой, головным убором и обувью. В мужском костюме значительно раньше чем в женской одежде появились признаки профессиональных занятий. Так, на выставке экспонировались промысловые костюмы охотника (казахи, коми-зыряне), рыбака (русские, белорусы) и чумака (украинцы). Наибольшую стабильность в традиционной культуре любого этноса сохраняли ритуальные костюмы (например, шамана или ламы), праздничная и свадебная одежда, которая богаче украшалась, тщательнее хранилась, передавалась из поколения в поколение. Праздничный костюм, несомненно, обладал знаковой (семиотической) функцией, отмечал социальную, этническую и возрастную принадлежность человека.

Выступая знаком половозрастного и семейного статуса, традиционный костюм опосредовано связывал человека с природой, зачастую, демонстрировал определенную зависимость от нее (например, зимняя и летняя одежда у народов Сибири). Он служил своего рода границей между телом (микрокосмосом) и миром (макрокосмосом). Семиотический характер одежды сказывался и в том, что разрезы, края рукавов, подол, пояс продолжали отделывать вышивкой или тканью контрастного цвета имевшими значение оберегов. Знаковый характер народного костюма был присущ традиционной одежде любого этноса, поскольку в опосредованном виде он всегда выражал определенные этнические традиции, посредством которых проявлялась индивидуальность конкретного носителя.

Практически любой традиционный костюм обладал определенной символикой. Однако несомненным своеобразием отличалась ритуальная одежда, одной из важнейших задач которой было выделение человека из общего будничного ритма жизни. Изготовление подобной одежды происходило, в основном, домашним способом с помощью самодельных орудий труда и местного сырья. Но, несмотря на это, сделанные руками народных мастеров обрядовые вещи продолжали поражать рациональностью формы, гармоничностью цветовых сочетаний, богатством орнаментики, что свидетельствовало о таланте народа, его мастерстве и высоком художественном вкусе. Таковыми в сибирском разделе выставки являются костюмы ламы (буряты, калмыки) и шамана (якуты).

Обрядовую одежду на территории европейской части России у восточнославянских народов (русских, украинцев, белорусов), а также народов Прибалтики, Поволжья и Приуралья шили из льняной, конопляной и шерстяной ткани домашнего изготовления, которая различалась по цветовой гамме и орнаменту. Вместе с тем, и это видно на экспонатах выставки, что уже с середины XIX века в крестьянской среде использовались фабричные ткани. Такую

одежду было принято украшать узорным тканьем, вышивкой и кружевом. Для каждого народа был типичен свой набор элементов и покрой костюма, своеобразная орнаментация, излюбленные цветовые сочетания и декоративные приемы. Одним из наиболее распространенных способов отделки, известным практически всем народам России и зарубежным славянам, была вышивка, которой украшали праздничные костюмы, верхнюю одежду, в том числе меховые мужские и женские безрукавки и шубы. Богато украшали и традиционные, наиболее важные предметы свадебного ритуала, в том числе, головные уборы, свадебные полотенца.

В народной вышивке, преимущественно счетной (по счету нитей ткани), обычно ограничивались вначале одним-двумя цветами нитей, при этом каждый вновь вводимый цвет подчинялся прежним, отчего эта вышивка долго удерживала традиционное своеобразие цветового строя и, став многоцветной, не становилась пестрой. Так, в большинстве районов России в вышивке XVIII-XIX вв. доминировал красный цвет с вкраплением оттенков синего и черного, встречалось также сочетание с белым и синим, с зеленым, с черным цветом, известны и многоцветные узоры. Например, в русской вышивке широко известны мотивы, восходящие к древним славянским культурам (ромб — символ Солнца в вышивке центральных районов, геральдические сцены с матерью-богиней или древом жизни посередине — в вышивке северных районов). Однако, уже в начале XIX в. появляются изображения барсов, орлов, взятые с узоров привозных тканей. Разнообразные орнаментальные композиции можно наблюдать в декоре девичьих и женских севернорусских и южнорусских костюмов, экспонировавшихся на Этнографической выставке 1867 г.

Особое значение в обрядовом костюме придавали цвету как средству наибольшей выразительности. Важно отметить, что при довольно стабильных формах народной одежды в костюмах этого типа всегда существовало разнообразие цветовых и орнаментальных комбинаций, обилие украшений. У разных народов существовали различные обозначения и названия цвета. Вместе с тем, в обрядовой одежде встречались практически все основные цвета*:* белый, красный, черный, зеленый, желтый, голубой, коричневый, фиолетовый, розовый, оранжевый, серый.

Наделяя цвет определенными свойствами, люди исходили из конкретных наблюдений. Так, у большинства народов белый цвет олицетворял чистоту и целомудрие и использовался в повседневной одежде, но в ритуальном костюме - он же мог быть и символом потустороннего мира, смерти.

Красный цвет имел свою семантику, он был связан с кровью. Однако кровь могла обозначать как жизнь, так и смерть. Очень часто в одежде женщин репродуктивного периода преобладал красный цвет, а старухам считалось неприлично носить одежду с преобладанием этого цвета. Красный цвет, наряду с белым, доминировал в свадебной обрядности и служил у разных народов символом любви, девственности, брака, брачной ночи. Красный цвет часто был оберегом, например, в одежде невесты он как бы отгораживал женщину от злых

духов. Так, например, на выставке 1867 г. была представлена сцена «Свадьба словенцев Зильской Долины», в цветовую гамму костюмов всех участников действа входил как обязательный - красный цвет.

Черный цвет у значительного числа этносов был символом печали и траура. Цвет опасности и войны; он выражал также скромность и строгость. Зеленый цвет считался основным тоном лета. Голубой цвет практически повсеместно в ритуалах связывался с небесным миром, желтый – с богатством и властью, как это представлено на выставке в костюмах ламы (калмыки, буряты).

Цвет, таким образом, играл существенную роль в ритуальной одежде, сообщая определенную информацию о носителе данного костюма. При этом различие в цвете костюма воспринималось гораздо легче, чем изменения в крое или ткани, особенно на расстоянии. Цвет одежды как бы предупреждал собеседников, с кем они имеют дело и какую позицию нужно занять в отношении этой особы. Такую задачу в народной культуре выполняли очень многие цвета, а сообщаемая ими информация была столь важна, что носитель костюма однозначно занимал определенное место в общественной иерархии. Так, цвет одежды мог выступать как символ этнической и региональной принадлежности или как определитель возраста и пола, цвет выполнял функцию престижа или маркировал гражданское состояние носителя костюма. Несомненна и магическая функция цвета одежды или украшения, входящего в комплекс ритуальной одежды. Таким образом, для ритуальной одежды были характерны такие важные черты, как комплексность, приверженность традиционным материалам, определенная цветовая гамма и специфический декор.

Следует заметить, что в первом разделе Этнографической выставке 1867 г. в огромном пространстве московского манежа расположение фигур-манекенов было региональным. Так, русская экспозиции была представлена тремя темами: земледельческой, ярмарочной и промышленной. Русские костюмы и отдельные предметы народного быта давали достаточно полное представление об основных и подсобных занятиях крестьян, обстановке и убранстве северорусского и южнорусского жилища, хозяйственных постройках и орудиях труда. Большинство манекенов, одетых в русские костюмы, было задействовано в сцене «Ярмарка»: женщины, продающие полотенца и холсты, нижегородский мужик, торгующий ложками, продавец книг и лубочных картинок, а также дети. Тема ярмарочных развлечений была представлена небольшими сценками: мальчик, играющий в бабки; старик, водящий медведя; парнишка с деревянной козой; парень, играющий на балалайке. Сцена ярмарки дополнялась макетами двух изб, воспроизведенных в натуральную величину. Различные предметы, дававшие представление об атмосфере крестьянской жизни, заполняли все пространство изб и хозяйственных помещений. Рядом располагались деревенские мастера - коновал, кузнец и представители городских социальных слоев - дворник, извозчик, ямщик, блинница, коробейник, бурлак.

Материалы выставки, относящиеся к разделу восточных славян – украинцам и белорусам, размещались на фоне декораций леса. В центре украинского

раздела находилось жилище с соломенной крышей. Сюжетные сцены представляли украинских крестьян: бабушка с внуками; группа девушек и женщин; беседующие парень и мужчина; старик на крыльце; женщина и девушка с младенцем, парень и девушка у колодца, чумак с парой волов и телегой. Культура белорусского народа была представлена жанровыми сценами, изображавшими домашний быт и основные занятия крестьян Могилевской губ.: старуха-крестьянка; крестьянин-пчеловод; девушка в праздничном костюме; молодой рыбак с сетью и неводом; рыбак с секирой, изготавливающий лодки-душегубки; женщина с ребёнком.

Народы западных земель Российской империи, так называемого «Западного края», были представлены манекенами в крестьянских костюмах: лопарка и ижорка, эстонцы с южного побережья Финского залива, латыши (мужчины и девушки) и литовцы. Манекены немцев-колонистов Саратовской губ. в мужском и женском праздничных костюмах середины XIX в. характеризовали немецкое население России.

Выставка 1867 г. знакомила посетителей с проживающими в Поволжье и Приуралье «инородцами»: зырянин-охотник, гадающие черемишенки и казанская татарка, чувашки. На выставке демонстрировалась праздничная и повседневная одежда женщин разных возрастов мордвы-эрзя и мордвы-мокша.

Многофигурная композиция «Башкиры у кибиток» демонстрировала разнообразные мужские, женские, детские костюмы, а также утварь, орудия труда, элементы конского снаряжения, что давало наглядное представление об устройстве кочевого быта башкир в летнее время.

Знакомство с сибирским разделом начиналось сценой, изображавшей охотника в промысловой одежде (алеут), сшитой из кишок морских животных. Другая сцена изображала летнее стойбище с берестяным чумом эвенков (тунгусов). На выставке демонстрировались отдельные костюмные комплексы чукчей, хантов, хакасов, а также сцены, изображавшие кочевое жилище эвенков, шаманское камлание якутов и ненцев. На экспозиции были установлены три калмыкские юрты. Центральное место занимала сцена чаепития буддийского священнослужителя.

Народы, проживавшие на Кавказе, были представлены в сценах на стилизованно изображенной горе с растительностью, характерной для природы этого региона. В сцене «Армянский духан» участвовал армянин и аджарец, а также грузин-карталинец, тезик и тезичка. На плоской крыше духана располагались фигуры грузинок и армянка. Здесь же на горе, в некотором отдалении от духана, находились фигуры хевсура и хевсурки, гурийца, мегрелки и ахалцихского армянина; у подножия горы – курда и курдянки; особняком стояла фигура черкеса. Посетители выставки могли также видеть группу гебров-огнепоклонников из семи фигур.

Народы Крыма в основном разделе выставки были представлены фигурами крымских татар, а также группой нищих цыган. Судя по тексту «Указателя выставки», можно предположить, что рядом с цыганами находились две фигуры-манекены, одетые в молдавские костюмы. К сожалению, не сохранились

фотографии этой части выставки, пока не обнаружены и сами костюмы, однако имеется письменная характеристика предметов, входивших в эти комплексы. Приводим их краткое описание:

«Костюм молдаванина Бессарабской губ., Сорокского у. состоял из длинной рубашки, полотняных штанов; жилета без рукавов (илик); суконного одеяния, доходящего до колен (дунаш), длинного хлопчатобумажного кафтана, стеганного на вате (антереу); шейного бумажного платка и красного шерстяного пояса. Молдаванин был одет в сапоги, в руках он держал барашковую шапку.

Молдаванка из той же местности была одета в длинную холщевую рубашку; шелковое платье (рокія); широкий девичий пояс; шелковые чулки; красные башмаки. Дополняли костюм ожерелье (марджели, salба) и головной платок».

Народы Казахстана и Средней Азии были представлены на выставке казахскими материалами в виде обстановочной сцены, включавшей юрту, группу из манекенов в различных костюмах, верблюда, а также комплекс предметов кочевого быта.

Другая сцена отображала проводы казахской невесты: рядом с юртой располагалась женская фигура в свадебном костюме, девичий и два мужских манекена, а также конь невесты в праздничном убранстве.

На Этнографической выставке 1867 г. впервые были экспонированы вместе памятники культуры и быта западных и южных славян. Обстановочные сцены, включавшие 62 манекена, представляли собой группы из мужских и женских фигур в праздничных костюмах. Особенно выделялись сцены «Свадьба словенцев Зильской долины», «Слепой певец-серб в окружении крестьян» и «Осенняя сцена из жизни венгерских славян».

Этнографическая выставка была, несомненно, крупным событием в культурной жизни России 1860-х годов. За два месяца она успела принять более 83 тысяч посетителей и в полной мере выполнила предписанную ей культурно-просветительную задачу. По завершению выставки экспонаты вошли в состав коллекций Московского Публичного и Румянцевского музеев. В советское время они были переданы Музею народов СССР в Москве, а с 1948 г. значительная их часть хранится в Российском этнографическом музее в Санкт-Петербурге.

В 2007 году исполнилось сто сорок лет со дня проведения «Этнографической выставки 1867 года». Научные, культурные и в определенной мере политические идеи, заложенные при ее создании, не теряют своей актуальности и сегодня. Поэтому обращение к опыту предшественников для показа нашим современникам материалов Этнографической выставки 1867 года представляется важным не только как дань исторической памяти, но и как свидетельство глубоких историко-культурных связей между многочисленными народами евразийского пространства. Подготовленная сотрудниками РЭМ выставка «Славяне Европы и народы России», включила все выявленные в коллекции музея предметы, экспонировавшиеся в 1867 г., а изданный альбом-каталог с одноименным названием вводит в научный оборот практически не публиковавшийся ранее пласт памятников материальной культуры, средний возраст которых 150-200 лет.

Библиография

1. **Всероссийская этнографическая выставка, устроенная Императорским Обществом любителей естествознания в 1867 году**. М., 1867.

2. **Всероссийская этнографическая выставка и славянский съезд в мае 1867**. М., 1867.

3. ИВАНОВА О.А. - *Всеросссийская этнографическая выставка 1867 года* (Исторический очерк) // **Материалы по работе и истории этнографических музеев и выставок**. М., 1972.

4. *Инструкция собирания предметов для русской этнографической выставки и **русского** (Н.К.) музея, устраиваемых Обществом любителей естествознания* // **Известия Общества любителей естествознания, состоящего при Императорском Московском университете. Антропологическое отделение.** Т. 1. Приложение 1. М., 1865. - С. 1.

5. ЛЕВИН М. Г. - **Очерки по истории антропологии в России**. М., Изд-во АН СССР, 1960. - С. 82-83.

6. МИХАЙЛОВСКАЯ А.И. - *Приемы показа этнографических коллекций в музеях* // **Материалы по работе и истории этнографических музеев и выставок**. М., 1972.

7. МЫЛЬНИКОВ А.С. - **Павел Шафарик - выдающийся ученый славист**. Л., 1963.

8. НИКИТИН С.А. - **Славянские комитеты в России**. М., 1960. - С. 162-166.

9. ПОТАПОВ Л.П. - *Музей антропологии и этнографии АН СССР* (к 250-летию музея) // **СЭ**. 1964. №4.

10. ПЫПИН А.Н. - *Литературный панславизм* // **Вестник Европы**. СПб., 1879. - С. 728.

11. **Пятидесятилетие Румянцевского музея в Москве**. **1862–1912**. Исторический очерк. М., 1913.

12. **Пятидесятилетие Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии**. М., 1914. - С. 8-9.

13. **Родина**, январь-февраль 2001.

14. СЕМЕНОВ П.П. - **История полувековой деятельности имп. Русского Географического Общества 1845 – 1895 гг**. Часть 1. СПб., 1895;

15. **Славяноведение в дореволюционной России: изучение южных и западных славян** /под ред. Д .Ф. Маркова, В. А. Дьякова. М., „Наука", 1988. - С. 197-199.

16. **Славянский мир. Этнографическая выставка 1867 года**. Вступ. ст.- И. И. Шангина, сост. - О. В. Карпова, Н. Н. Прокопьева, Т. А. Зимина, Е. Л. Мадлевская. СПб., «Славия». 2000.

17. СТАНЮКОВИЧ Т.В. - *Музей антропологии и этнографии АН СССР за 250 лет* // **Сб. МАЭ**. Т. 23. 1964.

18. **Указатель русской этнографической выставки, устроенной Императорским Обществом любителей естествознания в 1867 году**. М., 1867.

19. **Этнографическая выставка 1867 года. Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии**. Т. XXIX. М., Тип. Н. М. Лаврова и К., 1878.

20. Die Russische Ethnografische Austtellug in Moscau. Wien. 1866.

Dr. hab., şef secţie
Muzeul de Etnografie al Rusiei
Sankt Peterburg

CARTEA POȘTALĂ PASCALĂ ÎN COLECȚIA DE PATRIMONIU A MUZEULUI NAȚIONAL DE ARHEOLOGIE ȘI ISTORIE A MOLDOVEI

Ana GRIȚCO

Rezumat

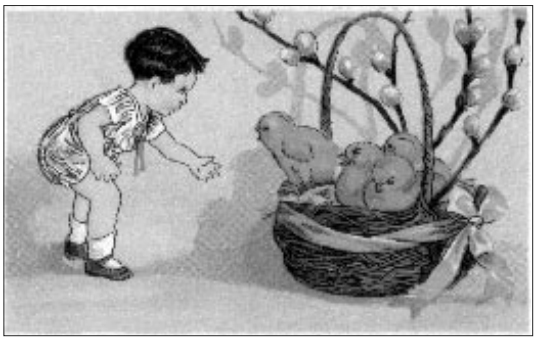
Articolul de față vine să informeze cititorul despre noile achiziții cartofile, care au completat patrimoniul Muzeului Național de Arheologie și Istorie a Moldovei în ultimii ani. Printre acestea unsprezece ilustrate pascale, „deosebite" ca efect poștal, tipografic și cromatic, ele constituind subiectul comunicării.

O categorie aparte de cărți poștale o constituie *felicitările*. Predecesorii felicitărilor au fost cărțile de vizită, apărute pentru prima dată la mijlocul secolului al XVIII-lea la Paris, acestea fiind expediate prin curieri sau înmânate personal rudelor, prietenilor, cunoscuților cu diverse ocazii.

Părinte al cărții poștale ilustrate – **felicitarea,** este considerat englezul Henry Cowl, care la sfârșitul secolului al XVIII-lea îl roagă pe prietenul său, pictorul G. Gallot Horsli (după alte versiuni, pictorul Dobson) să deseneze „de Crăciun" o felicitare, pe care o multiplică cu ajutorul litografiei, aceasta asemănându-se cu tradiționalele cărți de vizită. Ideea a avut succes, drept urmare, pe parcursul secolului XIX un șir de țări au introdus „noul gen de felicitare", editând un număr enorm de ilustrate cu o tematică diversă: *Crăciunul*, *Anul Nou*, *Paștele*, *Ziua de naștere*, *Ziua onomastică* etc. Spre deosebire de cărțile poștale ilustrate, felicitările aveau un mesaj mai sentimental, acesta fiind „imprimat" pe ambele părți al felicitării: imaginea propriu-zisă și textul expeditorului.

Colecția de carte poștală de patrimoniu include și felicitări, inclusiv cu mesaj pascal, acestea din urmă constituind aproximativ o sută de unități. Cronologic, au fost editate până la 1917 (pentru Rusia), urmând cărțile poștale editate în perioada interbelică (pentru România) și cele editate după 1990. Majoritatea felicitărilor pascale sunt editate în Germania și Franța, dar au circulat în arealul Rusia - Basarabia - România, cea mai timpurie fiind semnalată în anul 1903.

Recent, în urma unei achiziții reușite, fondul cartofil al Muzeului Național de Arheologie și Istorie a Moldovei a fost completat cu o colecție din unsprezece cărți poștale pascale „deosebite" ca efect poștal, tipografic, cromatic – acesta fiind și motivul de a reveni la acest gen de felicitări. Spre deosebire de felicitările „clasice", acestea sunt de mărimi mici (6x12 mm), confecționate din carton nu de cea mai bună calitate (excepție o singură felicitare – hârtie fotografică, imagine alb-negru[1]), cromatică „vie", necirculate, editate în România și Germania[2].



Paştele, sărbătoare religioasă cu dată mobilă, sărbătorită, de obicei, primăvara, concentrează ritualuri şi activităţi ceremoniale sau festive, care plasează acest eveniment în centrul vieţii spirituale a creştinilor. Numele sărbătorii îşi are originea în verbul *persach*, „a trece", preluat de evrei de la egipteni. A intrat în limba română prin intermediul formei bizantino-latine *Paschae*, semnificând „trecerea prin moarte la viaţă, biruinţa vieţii şi eliberarea din robia păcatului". Conform consemnărilor veterotestamentare este „sărbătoarea Domnului". În comunitatea tradiţional românească ziua este trăită cu mare sobrietate, mulţi oameni ţinând post foarte aspru.

Paştele actualizează Cina cea de taină, Patimile şi Învierea lui Iisus. Vechimea sărbătoririi Paştilor de către români este susţinută de prezenţa celor patru tipuri de activităţi cu valoare rituală, pe care le găsim împlinite în mai toate comunităţile creştine: purificarea, jertfele, sângeroasă, a mielului, şi nesângeroasă, aluatul sub formă de pască, cina comună, culminând cu sărbătoarea luminii. Purificarea include postul (curăţirea sufletului şi a trupului). Jertfa sângeroasă include sacrificarea mielului. Păstrarea până astăzi, în practica românească, a acestui sacrificiu sângeros este o dovadă a vechimii creştinismului în aceste locuri[3]. Această jertfă se efectua de către bărbat în joia din săptămâna patimilor, atunci, când după tradiţie, femeile vopseau ouăle în culoarea roşie.

Sărbătoarea Paştelui, care păstrează o semnificaţie aparte, rămâne o sărbătoare a toleranţei şi iertării, Paştele reprezentând o punte de legătură între prezent şi trecut. Semnificaţia acestei sărbători o transmit şi simbolurile ei, prezente, de altfel, şi pe cărţile poştale pascale: ouăle încondeiate, iepuraşul, mielul, cozonacul, pasca, diverse scene biblice legate de răstignirea şi învierea lui Iisus Hristos.

Oul roşu era un simbol al vieţii noi aduse de Iisus înviat. Culoarea roşie, a sângelui şi a vieţii, este dovada că ultimul sacrificiu sângeros prin care Iisus s-a dat pe sine prin răstignire a înlăturat efectele păcatului primordial şi i-a oferit omului posibilitatea să dobândească viaţa veşnică. Paştele, ziua învierii lui Iisus Hristos după răstignirea Sa pe Cruce şi îngroparea sub lespedea grea, este considerată „sărbătoarea sărbătorilor", şi cea mai sfântă sărbătoare, de unde şi „Sf. Paşte", prăznuit de toţi creştinii ca o sărbătoare de mare bucurie sufletească, cu belşug de bucate, inclusiv şi nelipsitele ouă roşii.

La români, obiceiul pregătirii ouălor de

Paşti cunoaşte particularităţi care conferă tradiţiei semnificaţii deosebite, în special cele vopsite în culoarea roşie[4].

Cercetătorii tradiţiilor vechi susţin că încă în vremurile străvechi, cu diferite ocazii, se foloseau ouăle colorate. În Egiptul Antic, oul era simbolul legământului vieţii şi reprezenta, totodată, sicriul ori camera mortuară. În Roma Antică, la sărbătoarea lui Ianus, tinerii colorau ouă pe care şi le dăruiau sau le foloseau la unele jocuri. În America de Sud, la Anul Nou, este şi acum obiceiul de a se goli ouăle, găoacea lor este umplută cu apă mirositoare şi sunt aruncate de locuitori de la o fereastră la alta.

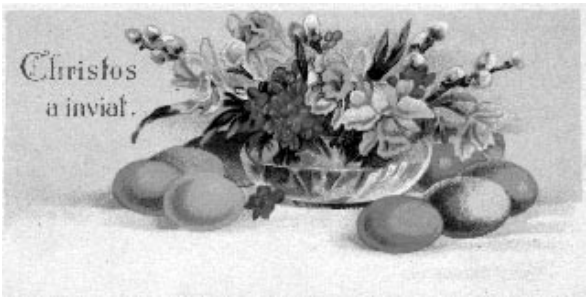
Legendele creştine leagă simbolul *ouălor roşii* de patimile lui Hristos. Răstignirea şi învierea Lui se înfrăţesc cu reînvierea naturii primăvara şi cu reluarea ciclurilor vieţii. Oul, el însuşi purtător de viaţă, devine un simbol al regenerării şi a veşniciei.

Legenda spune că atunci când Hristos a fost bătut cu pietre, acestea atingându-L se transformau în ouă roşii. O altă tradiţie consemnează că Maica Domnului, venind să-şi vadă Fiul răstignit, i-a adus ouă, care s-au însângerat sub Cruce.

O altă legendă spune că după ce Isus Hristos a fost răstignit, cărturarii şi fariseii, de bucurie, au făcut un ospăţ la care unul dintre ei a spus: „Când va învia cocoşul pe care-l mâncăm şi ouăle fierte vor deveni roşii, atunci va învia şi Hristos". Nici nu şi-a terminat acela spusele şi ouăle s-au făcut roşii, iar cocoşul a început să bată din aripi.

În tradiţia populară românească, ouăle de Paşti sunt purtătoare de puteri miraculoase: vindecă boli, protejează animalele din gospodăria omului etc. Culoarea roşie este simbolul focului purificator. În Bucovina, ouăle de culoare roşie sunt apărătoare de diavol[5]. Cojile roşii nu se aruncă la coş, nici la foc, să nu moară puii din ouăle sub cloşcă, ci se lasă să plutească pe o apă curgătoare.

Pe masa de Paşti se află şi *pasca* - un alt aliment ritual care aminteşte de vechile jertfe de „împăcare", nesângeroase. Aceasta era pâinea rituală sau colacul, preparat din aluat nedospit, asezonat cu diverse ingrediente, stafide, brânză dulce, care o transforma în hrană sărbătorească. Are formă rotundă, simbolizând scutecele lui Iisus, care au avut această formă. În mod cert, pasca trebuie să fie împodobită la mijloc cu o cruce, iar pe margine, cu o împletitură din aluat. Prepararea ei este o sarcină exclusivă a femeii, cea care dă viaţă, aluatul dospit fiind „viu".

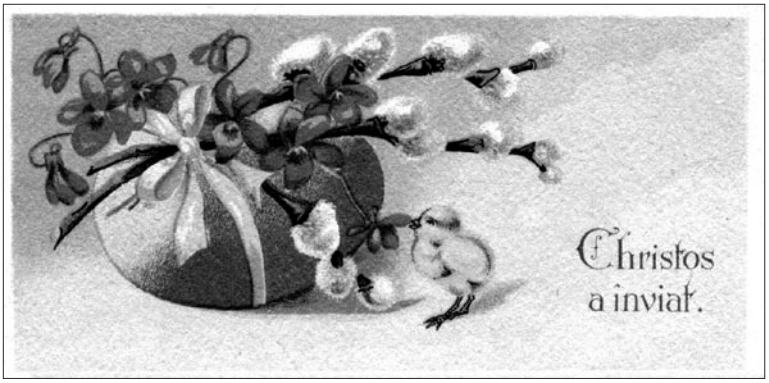


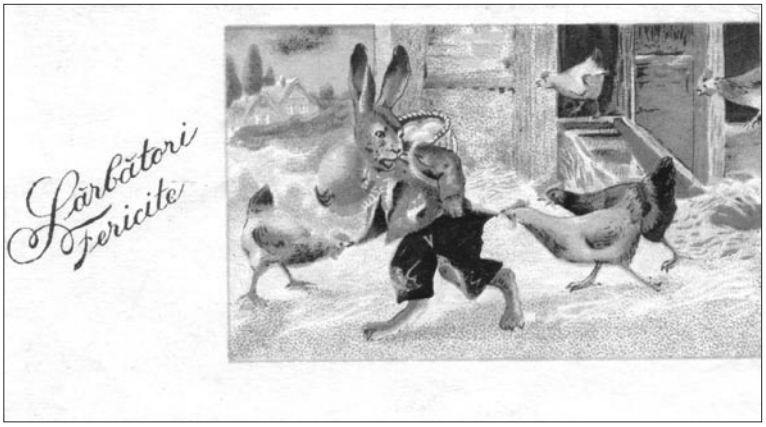
Cea mai semnificativă componentă a sărbătorii pascale este lumina. Ceremonia Luminii este asociată cu istoria miracolului aprinderii luminii în ziua de Paşti la Mormântul lui Hristos din Ierusalim. *Lumânarea,* prezentă în imagini, are şi ea mesajul ei. Cu lumânarea de la Înviere ne întoarcem acasă după slujba religioasă de la miezul nopţii. Lumina aceasta, adusă în viaţa creştinului, alungă paguba şi relele din casă. În diferite zone ale ţării aceasta este folosită pentru diferite ocazii. În centrul Basarabiei, crezând în puterea magică a „lumânării de la înviere", aceasta este aprinsă în timpul ploilor mari, însoţite de grindină şi furtuni, pentru a diminua efectele acestora.

Mielul face parte din preparatele specifice sărbătorii pascale, semnificând simbolul jertfei Mântuitorului, care a murit crucificat ca un miel nevinovat.

Iepuraşul, pe care-l aşteptăm la sărbătoarea Paştelui, reprezintă renaşterea naturii, atât de aşteptată după o iarnă grea. Cu timpul acest simbol a ajuns să fie însoţit de bucurii şi cadouri.

Spre deosebire de Crăciun, când anunţarea şi actul ritual al integrării comunităţii în timpul sacru al sărbătorii revenea cetei de colindători, de Paşti „nu se merge pe la case", masa rituală organizându-se în fiecare familie, ea simbolizând comunitatea cu Dumnezeu.





Referințe bibliografice

[1] Colecţia Muzeului Naţional de Arheologie şi Istorie a Moldovei (în continuare M.N.A.I.M.), nr. inv.: FA – 10904-62

[2] M.N.A.I.M., nr. inv.: FA-10904

[3] ISPAS Sabina. - *Simbolistica sărbătorilor pascale* // **Magazin istoric.** 2005, nr. 5. - P. 5-9.

[4] Кишиневские епархиальные ведомости. 1913, nr.16-17. - P. 780-783.

[5] LĂCUSTĂ Ioan. - *Ouăle de Paşti la români* // **Magazin istoric.** 1998, nr. 4. - P. 8-10.

Abstract

The present article acquaints the reader with new post-card acquisitions which have replenished the collections of the National Museum of Arehaeology and History of Moldova. Eleven Easter post-cards, „special" ones in postal, typographical and chromatic respects, present the subject of the communication.

Cercetător ştiinţific,
Muzeul Naţional de Arheologie şi Istorie a Moldovei

PARTICIPAREA MUZEULUI NAȚIONAL DE ETNOGRAFIE ŞI ISTORIE NATURALĂ A MOLDOVEI LA PROGRAMUL INTERNAȚIONAL *SITUAȚIILE DE URGENȚĂ ÎN MUZEE*

Sergiu PANĂ,
Ion ȘTEFĂNIȚĂ

Rezumat

În anul 2007, Muzeul Național de Etnografie şi Istorie Naturală a reprezentat Republica Moldova în cadrul ***Programului de Urgență pentru Muzee*** *pentru statele Europei de Sud-est. Acest proiect este unul foarte important şi urmează a fi recomandat pentru implementare în toate muzeele din Moldova, deoarece la acest capitol muzeele din țară încă nu şi-au racordat activitatea sa la normele şi standardele internaționale.*

Lucrul în Echipă pentru Managementul Integrat în Cazuri de Urgență - este un proiect comun al ICOM (Consiliul Internațional al Muzeelor); GCI (Institutul pentru Conservare Getty), Los-Angeles, SUA şi ICCROM (Centrul Internațional pentru Studiul Conservării şi Restaurării Bunurilor Culturale), proiect realizat în cadrul *Programului de Urgențe pentru Muzee*. Programul a fost lansat de către ICOM şi prin urmare este un răspuns la necesitățile exprimate de profesioniştii din instituțiile muzeale din toată lumea pentru a dezvolta experiența în domeniul nivelului de pregătire şi răspunsului în caz de urgență[1].

Lucrul în Echipă pentru Managementul Integrat în Cazuri de Urgență este un proiect elaborat pentru construirea unor capacități în cadrul instituțiilor naționale

Foto 1. *Organizatorii, participanții la seminar şi oaspeții de onoare*

deţinătoare de patrimoniu ca să-şi asume evaluarea riscurilor şi managementul pentru cazurile de urgenţă. Acest proiect este unul regional, elaborat pentru a stimula reţeaua locală şi schimbul resurselor, care sunt esenţiale pentru primul răspuns rapid şi eficient în cazurile de urgenţă.

Foto 2. *Oaspeţii de onoare ai şedinţei plenare la deschiderea oficială a cursului (de la stânga la dreapta: Aleksandar Petreski, primarul oraşului Ohrid; Jordan Trca, ex-director al Galeriei de Icoane; Zoran Pavlov, Oficiul Protecţiei Culturii al Ministerului Culturii a Republicii Macedonia; Damir Dijakovich, reprezentantul Oficiului UNESCO de la Viena; Sasho Tochko, preşedintele Crucii Roşii în Ohrid; Dr. Krste Bogoevski, preşedintele Comitetului Naţional Macedonean al Scuturilor Albastre, Foto: Foekje Boersma)*

Iniţial acest proiect a fost finisat cu succes în Asia în anii 2005 – 2006. În perioada 2007-2008 *Lucrul în Echipă pentru Managementul Integrat în Cazuri de Urgenţă* a fost desfăşurat în Europa de Sud-est şi, în special, în următoarele state: Albania, Bosnia şi Herţegovina, Croaţia, Macedonia, Muntenegru, Republica Moldova, România, Serbia şi Slovenia. Secţiunea pentru muzee a Diviziunii Patrimoniului Cultural al UNESCO a constituit un sprijin esenţial a acestei iniţiative în regiunea dată.

Din partea Republicii Moldova, şi, în particular, al Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală a participat echipa constituită din Sergiu Pană, şef Secţie Ştiinţele Naturii şi Ion Ştefăniţă, cercetător ştiinţific.

Se preconizează că după implementarea acestui proiect, participanţii vor fi capabili să:

- înţeleagă, evalueze şi administreze riscurile ce ar putea ameninţa bunurile culturale, în special referitor la instituţiile participante. Lucrul care se realizează la moment de către cercetătorii Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală – Sergiu Pană şi Ion Ştefăniţă.

- elaboreze şi implementeze planuri şi strategii pentru perioada de până la, în timpul şi după cazurile de urgenţă. Referitor la acest obiectiv colaboratorii Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală au avut ocazia de a participa la seminarul de instruire, organizat între 18 noiembrie – 3 decembrie 2007, în oraşul Ohrid, Macedonia, seminarul fiind moderat de experţi din cadrul instituţiilor organizatoare al acestui proiect regional.

Lucrul în Echipă pentru Managementul Integrat în Cazuri de Urgenţă consti-

tuie un curs instructiv din trei etape, desfăşurarea cărora este planificată pe o perioadă de aproximativ opt luni de învăţare colaborativă şi de formare de capacităţi.

Foto 3. Cursul Securitate: profesorul cursului – Adalberto Biassioti, consultant, SecurComp LTD, Italia (Foto: Sergiu Pană)

Prima etapă, şi anume ***Atelierul Introductiv***, a avut loc în perioada 18 noiembrie – 3 decembrie 2007, fiind organizat într-un anturaj de muzeu, în oraşul Ohrid, Macedonia.

Acest seminar a ţinut să facă o introducere asupra conceptului managementului integrat al riscului, care a inclus un curs de prelegeri şi lecţii practice referitoare la evaluarea, pregătirea şi răspunsul prompt în cele mai diverse cazuri de urgenţă.

Foto 4. Echipele mixte în procesul de lucru (Foto: Foekje Boersma)

Prin urmare, fiecare muzeu participant la acest atelier a definit planul său de acţiuni pentru etapa a doua a cursului, lucru realizat şi de către echipa Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, acesta fiind, după ce a fost prezentat, menţionat de către experţii programului MEP la şedinţa finală din 3 decembrie 2007.

În cadrul Seminarului participanţii au relatat despre o situaţie de urgenţă ce a avut loc în cadrul instituţiei pe care o reprezintă. În această ordine de idei, echipa din Moldova, la conferinţa din 24 noiembrie 2007, a prezentat un studiu de caz, având ca subiect inundaţia din iarna anului 1995.

Foto 5. Muzeografii moldoveni în lucrul pe echipe (Foto: Foekje Boersma)

Situaţia extraordinară a fost provocată de lipsa de căldură pe un timp scurt, factor ce a dus la deteriorarea sistemului de încălzire din sala a „Biosfera" a expoziţiei permanente. Ca urmare au avut de suferit picturile murale din această sală, dar şi exponatele din sala vecină - „Sala Roşie".

Un subiect similar – inundaţia - au prezentat şi colegii de la Muzeul Tehnic din Liubliana, Slovenia. A fost o relatare, ce a demonstrat nivelul înalt de pregătire a colaboratorilor muzeului în situaţia de urgenţă creată - inundaţie ce a avut loc în urma ploilor torenţiale de vară.

În una din zile participanţii au fost împărţiţi în echipe şi repartizaţi la diferite instituţii: Muzeul „*Casa Robevici*", Galeria de Icoane (sala de expoziţii şi sălile de patrimoniu). În faţa participanţilor a fost pusă sarcina de a depista vulnerabilitatea şi riscurile posibile în situaţii de urgenţă, cauzate de cutremure, inundaţii şi incendii. De asemenea, era necesar de a stabili impactul probabil ce putea apărea în astfel de situaţii de urgenţă.

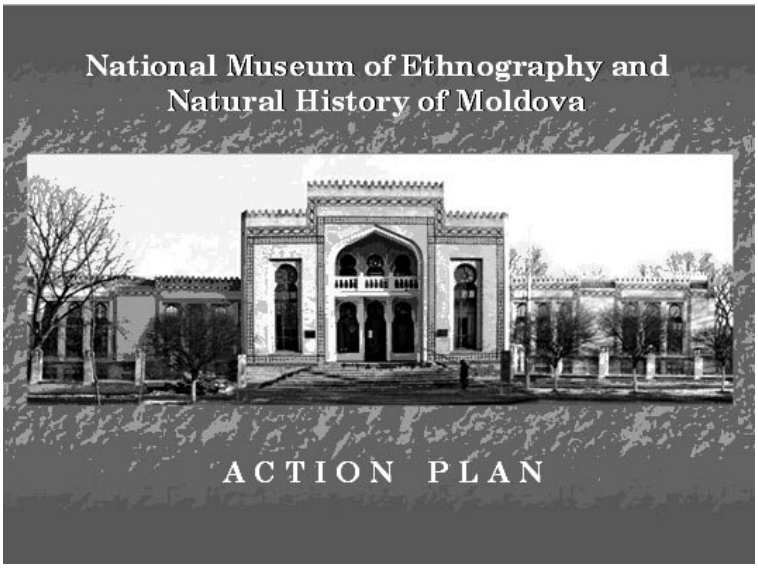


Foto 6. Planul de Acţiuni, elaborat de colaboratorii Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală în cadrul Seminarului

În procesul de instruire, participanţii, împreună cu moderatorii programului, au organizat o simulare, în cadrul Galeriei de Icoane. Astfel, la 28 noiembrie 2007, la ora 11.01, ora Macedoniei, a izbucnit o explozie impro-

vizată. Colaboratorii instituției, care tocmai erau participanți la program, au avut sarcina să facă față acestei situații de urgență, fiind împărțiți pe echipe (echipa de securitate, echipa de evacuare a publicului, echipa responsabilă de evacuarea și conservarea colecțiilor de muzeu, cât și echipa pentru documentare).

Foto 7. *Echipa din Moldova în procesul de pregătire pentru simularea cazului de urgență (Foto: Vladimir Cvejic)*

Menționăm că acest exercițiu de simulare a fost unul foarte util pentru noi, cei din Moldova, căci am avut multe de învățat și, respectiv, deoarece am preluat această experiență de la colegii noștri din Macedonia, e cazul să o transmitem la nivel național colaboratorilor din instituțiile muzeale, de cultură și deținătoare de patrimoniu din Republica Moldova.

Foto 8. *Intervenția pompierilor în incendiul improvizat la simulare (Foto: Foekje Boersma)*

Foto 9. *Salvgardarea exponatelor deteriorate în incendiu (în prim plan: Raluca Teodorescu, Muzeul Naţional Brukenthal, Sibiu, România, cu echipa pentru colecţii) (Foto: Sergiu Pană)*

Cea de a doua etapă, ***Învăţarea la Distanţă***, cuprinde un program auto-definit al lucrului practic, care urmează a fi realizat de către echipele muzeelor participante la program, timp de şapte luni, în propriile instituţii.

Acest program de lucru se implementează deja, direcţionând muzeele participante printr-un proces de evaluare a riscului şi spre un plan de activităţi în cazuri de urgenţă. La această etapă, îndrumările şi schimbul de idei se fac prin intermediul mijloacelor studiului la distanţă, adică se utilizează o pagină web, special elaborată pentru facilitarea comunicării participanţilor la acest program cu profesorii[2].

Sarcinile etapei a doua sunt elaborate astfel încât participanţii să-şi execute

Foto 10. Înmânarea diplomelor (de la stânga la dreapta) Adalbertto Biassioti, consultant pe securitate, SecurComp LTD, Italia; Rohit Jigyasu, arhitect-consultant, New Delhi, India; Sergiu Pană, MNEIN, Moldova; Zoran Pavlov, Oficiul Protecţiei Culturii al Ministerului Culturii a Republicii Macedonia; Zaharinka Aleksoska Baceva, preşedintele Comitetului Naţional Macedonean al ICOM; Aparna Tandon, ICCROM, Italia (Foto: Ion Ştefăniţă)

funcțiile ce le revin conform postului ocupat în instituția pe care o reprezintă. Astfel, colaboratorii muzeului vor rezerva activităților legate de *Lucrul în Echipă pentru Managementul Integrat în Cazuri de Urgență* circa 10 % din timpul serviciului de bază, pentru a consulta literatura de specialitate existentă la acest capitol şi a realiza diverse sarcini pentru evaluarea anumitor riscuri depistate în instituția muzeală, inclusiv şi în sălile de rezervă, unde se păstrează o parte din colecțiile muzeului.

Foto 11. După înmânarea diplomelor (de la stânga la dreapta) Sergiu Pană, MNEIN, Moldova; Rohit Jigyasu, arhitect-consultant, New Delhi, India; Ion Ştefăniță, MNEIN, Moldova; Foekje Bersma, Getty Conservation Institute, Los Angeles, SUA. (Foto: Raluca Teodorescu)

Concomitent cu realizarea acestor sarcini, fiecare reprezentant la *Lucrul în Echipă pentru Managementul Integrat în Cazuri de Urgență* împărtăşeşte experiența căpătată colegilor lor regionali, acesta realizându-se prin experții moderatori ai programului, care au calitatea de profesori, de la ei primind sfaturi, care să-i ajute să înfrunte provocările apărute.

În acest scop participanții la program au acces liber la Internet, ceea ce oferă posibilitatea consultării materialelor şi sarcinilor de studiu, fiind în permanență în contact cu profesorii.

Cea de a treia etapă - ***Întrunirea Finală de Generalizare***, va permite participanților să revadă progresul şi să profite de informații suplimentare şi de un suport din partea colegilor, fiind o bună oportunitate pentru a întări rețeaua profesională ce se aşteaptă să apară.

Către acest moment se aşteaptă ca reprezentanții instituțiilor muzeale să evalueze complet şi detaliat toate riscurile posibile, identificând prioritățile. De asemenea, vor fi definiți pașii fundamentali în elaborarea planului şi strategiilor de pregătire şi acționare în cazuri de urgență pentru instituția reprezentată, stabilindu-se şi rețeaua

locală şi regională de colaborare.

Făcând caracteristica echipei de moderatori responsabili, încadraţi la predare în cadrul cursului, menţionăm că au fost specialişti recunoscuţi în managementul securităţii şi cazuri de urgenţă, care au experienţă practică şi cunoştinţe teoretice în domeniul conservării patrimoniului. Ei reprezintă o largă perspectivă internaţională în domeniul dat, venind din organizaţii şi instituţii ca ICCROM (Aparna Tandon, Adalbertto Bassiotti), GCI (Foekje Boersma), ICOM (Cristina Menegazzi, Vesna Zivcovic).

Dacă e să vorbim despre procesul de aplicare, putem menţiona că participanţii la cursul *Lucrul în Echipă pentru Managementul Integrat în Cazuri de Urgenţă* au fost selectaţi din muzeele care au reuşit să demonstreze angajamentul de a-şi asuma evaluarea riscurilor şi a asigura managementul în cazuri de urgenţă în cadrul instituţiilor pe care le reprezintă, şi prin urmare, vor putea să implice şi colectivele respective în acest proces pe parcursul întregii perioade de derulare a proiectului.

Persoanele selectate trebuiau sa posede cunoştinţe la capitolul securitatea în muzeu, deoarece ulterior, prin intermediul lor va fi supravegheat procesul de evaluare a riscurilor şi managementul de urgenţă pentru instituţia dată. Desigur, colaboratorii implicaţi in program trebuiau să cunoască foarte bine clădirea muzeului, colecţiile, operaţiunile şi procedeele de securitate, şi nu în ultimul rând, să fie buni manageri în domeniu.

La finele primei etape a ***Programului Situaţiile de Urgenţă în Muzee***, şi anume *Lucrul în Echipă pentru Managementul Integrat în Cazuri de Urgenţă,* colaboratorilor Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, care au reprezentat Republica Moldova, Sergiu Pană şi Ion Ştefăniţă, li s-au înmânat diplome, ce confirmă efortul depus şi calificările de specialitate obţinute pe parcursul acestui curs de instruire.

Note

[1] Pentru mai multe detalii a se vizita pagina http://icom./mep.html

[2] Pagina electronică http://mep-see.webexone.com

Bibliografie

1. BACKLUND Connie Hudson. - *It's a Matter of Time: The Value of Documentation* // **Cultural Resource Management.** Washington DC, United States of America, 1995. Vol. 18 (10) - P. 49.

2. BAUER Elizabeth. - *Packing Museum Objects for Shipment* // **Conserve O Gram**. July 1993. Vol. 17/2.

3. BAYLESS Jonathan. - *Designing Critical Habitat for Collections Use* // **Cultural Resource Management**. 1995. Vol. 18 (10) – P. 51.

4. BERKE Debra. - *Museums Study Their Future* // **Cultural Resource Management**. 1985. Vol. 8 (2) – P. 4-8.

5. BROWNING Elizabeth. - *Checklist for Planning the Shipment of Museum Objects* //

Conserve O Gram. July 1993. Vol. 17/1.

6. BUSTARD Wendy. - *Archeological Curation in the 21st Century - Or, Making Sure the Roof Doesn't Blow Off* // **Cultural Resource Management**. 2000. Vol. 23 (5) – P. 10-15.

7. BYRNE Gregory. - *Ethnographic and Decorative Arts Conservation: A Comparison of Approaches* // **Cultural Resource Management**. 1985. Vol. 8 (3, 4) – P. 3, 5-6.

8. BYRNE Gregory. - *Removing Dust from Ceramic and Glass Objects* // **Conserve O Gram**. July 1993Vol. 8/1.

9. CARTER Tom. - *Conservation: The Future* // **Cultural Resource Management**. 1987. Vol. 10 (2) – P. 17-18.

10. CHILDS Terry. - *Caring for Collections* // **Cultural Resource Management**. 1994. Vol. 17 (6) – P. 11-14.

11. CULPIN Mary Shivers. - *Archival Collections - Why They are Important* // **Cultural Resource Management**. 1991. Vol. 14 (4) – P. 13-15.

PARTICIPATION OF THE NATIONAL MUSEUM OF ETHNOGRAPHY AND NATURAL HISTORY OF MOLDOVA AT THE INTERNATIONAL PROGRAMME, „EMERGENCY CASES IN MUSEUMS"

Abstract

In 2007, the National Museum of Ethnography and Natural History of Moldova represented the Republic of moldova in the context of the Emergency Programme for Museums from South-east Europe. The project is a very importante one and should be recommended for implementation in all museums from our country, because museums still have to work in relation with existent international norms and standarts.

Sergiu Pană.
Doctor în Biologie,
Sef Secție Științele Naturii,
MNEIN

Ion Ştefăniţă,
cercetător științific-stagiar,
MNEIN

CREAȚIA PLASTICIANULUI ALEXANDRU PLĂMĂDEALĂ: LUCRĂRI CONSERVATE, LUCRĂRI DISPĂRUTE, LUCRĂRI MAI PUȚIN CUNOSCUTE

Vasile MALANEȚCHI

Rezumat

Sculptorul Alexandru Plămădeală (1888-1940) este unul din artiştii plastici români reprezentativi ai timpului, care s-a afirmat plenar în perioada interbelică. Majoritatea lucrărilor sale de for public, realizate preponderent cu titlu de comandă socială, au fost amplasate în diverse localităţi din Basarabia. Şi, ca urmare a schimbării, în 1940 şi, apoi, în 1944, a regimului politic-administrativ în spaţiul dintre Prut şi Nistru, câteva din lucrările realizate de plastician au fost evacuate în adâncul ţării; altele, lăsate la voia întâmplării, au căzut pradă ofensivei necruţătoare a ideologiei marxist-leninist-staliniste. Aşa se face că Al. Plămădeală a rămas în conştiinţa posterităţii ca autorul cu cele mai multe lucrări dispărute. Pe de altă parte, din aceleaşi considerente de ordin politic-ideologic, în toată perioada sovietică, personalitatea şi opera plasticianului s-au aflat într-un con de umbră, fapt ce s-a rasfrânt negativ asupra cercetării vieţii, activităţii şi operei artistului.

În prezentul articol se întreprinde o primă tentativă de inventariere a moştenirii cultural-artistice lăsate de Al. Plămădeală (compartimentele Sculptură, Pictură şi Pictură murală), fiind trecute în revistă, pe de o parte, lucrările conservate şi cele considerate pierdute, iar, pe de altă parte, e scoasă la iveală o serie de creaţii mai puţin sau deloc cunoscute.

În toamna anului 1998, cu ocazia expoziţiei retrospective şi a simpozionului prilejuite de împlinirea a 110 ani de la naşterea lui *Alexandru Plămădeală* (1888-1940), când s-a făcut o trecere în revistă şi evaluare a moştenirii cultural-artistice a sculptorului, constatam că, dintre artiştii plastici basarabeni, acesta e ***autorul cu cele mai multe lucrări dispărute.*** Explicam atunci într-o comunicare prezentată la Conferinţa ştiinţifică „Viaţa şi activitatea lui Alexandru Plămădeală", organizată de Muzeul Naţional de Artă al Moldovei (a se vedea relatarea Silviei Bogdănaş inserată în cotidianul „Flux", Nr. 191 din 24 octombrie 1998, pag. 6), dar şi într-un articol de ziar („Ţara", Nr. 81 din 27 octombrie 1998, pag. 4), cum s-a ajuns la această stare de lucruri. „Performanţa", de bună seamă, trebuie pusă în seama circumstanţelor, a condiţiilor social-politice şi ideologice, în care s-a derulat, în posteritate, receptarea personalităţii şi a operei acestui distins plastician român, format la şcoala neoclasicismului rusesc, dar care, odată cu revenirea provinciei natale, Basarabia, la Patria-mamă, s-a înscris perfect în peisajul cultural-artistic al perioadei interbelice, afirmându-se ca un element activ al artei naţionale şi integrându-se plenar în spiritualitatea românească a epocii [1].
Între timp, continuând investigaţiile în arhive şi biblioteci, am depistat şi scos la iveală o serie de mărturii şi documente inedite, în baza cărora putem formula – acum – o nouă sintagmă, de natură să pună în lumină cealaltă parte, nevăzută, a biografiei de creaţie a sculptorului: ***Al. Plămădeală – autor al unui important număr de lucrări pur şi simplu necunoscute.***

Aşa cum un inventar exhaustiv al operei lui Alexandru Plămădeală nu ştim să se fi elaborat şi publicat vreodată, în prezenta tentativă de a schiţa tabloul cât mai complet al creaţiei plasticianului, am luat ca sursă principală de referinţă o primă

„lista a lucrărilor" artistului, inserată în albumul apărut în 1981 la editura „Literatura artistică" din Chișinău prin contribuția criticului de artă Sofia Boberneagă și a Olgăi Plămădeală, soția plasticianului [2], listă pe care am confruntat-o cu informațiile ce se conțin în aparatul critic-bibliografic (a se vedea, în special, compartimentele „Repere biografice" și „Lista ilustrațiilor") al volumului „Alexandru Plămădeală", datorat culturologului Tudor Braga și ieșit de sub tipar la editura ARC în colecția „Maeștri basarabeni din secolul XX" [3].

Se impune, totodată, o precizare: deoarece, în mai multe cazuri, sursele citate utilizează nume diferite pentru una și aceeași operă, fapt ce complică operațiunea de identificare a creațiilor lui Al. Plămădeală, în catalogul de mai jos am transcris ambele denumiri. În cazul pieselor conservate, când locul de păstrare a lucrărilor (colecție de stat sau privată, for public) este cunoscut, nu am ezitat să-l indicăm conform denumirii actuale a instituției sau numelui posesorului. Este necesară o concretizare și vis a vis de lucrările considerate pierdute. În cartea citată, Olga Plămădeală, bună cunoscătoare a stării de lucruri privind soarta creațiilor soțului său, din totalul de 44, câte figurează în listă, trece în rândul celor „dispărute" 19 lucrări, dintre care 6 au „dispărut", pur și simplu; una „a dispărut în 1940"; una a fost „distrusă în timpul cutremurului din 1940"; una „a dispărut în timpul incendiului Muzeului în 1941"; una a fost evacuată în România; una „a dispărut odată cu evacuarea Muzeului de artă din Chișinău" în U.R.S.S. , iar altele 8 „au dispărut în timpul războiului". Specificările respective reprezintă, de fapt, nuanțări ale uneia și aceleiași formule. Or, cu excepția a trei-patru sculpturi evacuate peste Prut în vara-toamna anului 1940 (și, apoi, a reevacuării lor în 1944) și al căror destin poate fi urmărit pe baza mărturiilor documentare, majoritatea lucrărilor lui Al. Plămădeală instalate în parcuri și piețe publice din Basarabia au căzut pradă forței distructive a armatei roșii invadatoare și a schimbării regimului social-politic în provincia dintre Prut și Nistru anexată imperiului sovietic la 28 iunie 1940.

Apoi, așa cum Al. Plămădeală a executat o serie de miniaturi și busturi la solicitarea unor persoane particulare și piesele respective au devenit proprietatea acestora, iar după decesul protagoniștilor au rămas să se păstreze în familiile lor, astăzi, nu este tocmai lesne de stabilit locul unde se păstrează lucrările cu pricina.
Există și o altă categorie de lucrări ale sculptorului Al. Plămădeală, lucrări despre care se știe că au fost gândite, concepute sau chiar elaborate (unele, în formă de schiță, proiect sau machetă), dar care, în virtutea unor împrejurări concrete, nu au fost finalizate.

În 1925, bunăoară, Al. Plămădeală e solicitat să elaboreze monumentul mareșalului Alexandru Averescu, fapt pentru care, în scop de documentare, s-a deplasat la Ismail. Ceva mai târziu, în 1928, sculptorul e antrenat în elaborarea schiței unui Monument al Unirii Basarabiei cu România, ce se preconiza să fie înălțat la Chișinău. Definitivat în formă de proiect-machetă în 1937 (ziarul „Cuvânt Moldovenesc", Nr. 2 din 10 ianuarie, dar și alte publicații ale timpului, au reprodus macheta însoțită de o descriere detaliată a proiectului), lucrarea a rămas – un adevărat vis neîmplinit al scilptorului – la această fază.

În altă ordine de idei, se știe că Al. Plămădeală a practicat cu precădere sculptura dar, fiind un creator înzestrat cu posibilități de afirmare în diverse genuri și tehnici, s-a manifestat pe mai multe tărâmuri ale artei plastice. Din adolescență, a fost pasionț și de desen, frecventând apoi, de-a lungul întregii vieți, acest domeniu și lăsând după sine o valoroasă colecție de lucrări

– peisaje, nuduri şi portrete feminine – în creion, tuş, grafit, sanguină sau cărbune. În câteva rânduri, s-a lăsat ispitit de pictura în ulei, realizând trei autoportrete, toate în faza inițială, din adolescență-tinerețe; a dat contur apoi unei serii de studii, peisaje, naturi statice şi portrete. Puținele uleiuri ale lui Al. Plămădeală pun în evidență velențe insuficient valorificate de artist complex, multilateral dotat şi apt să se proiecteze în multiple domenii ale creației plastice.

Şi, firește, pentru a vedea mai lesne, câte şi care anume lucrări ale sculptorului sunt date dispărute, este necesar să elaborăm, mai întâi, o listă a creațiilor conservate.

Ținem să precizăm că în prezentul articol am luat în discuție doar două dintre genurile artei plastice practicate de Al. Plămădeală (sculptura şi pictura), urmând ca lucrărilor realizate în tehnici ale graficii să le consacrăm un studiu aparte. Atenționăm cititorul, în fine, că întrucât prezenta trecere în revistă se întreprinde pentru prima dată, nu este exclus ca lista să conțină lacune şi inadvertențe privind titlurile unor lucrări, elementele de datare, tehnicile de execuțiile, locul actual de păstrare etc. Astfel că autorul va fi receptiv la toate obiecțiile şi precizările ce se vor impune şi va accepta cu recunoştință sugestiile constructive şi rezonabile ce se vor face.

Pentru lucrările lui Al. Plămădeală identificate de curând ne-am limitat la indicarea sursei, cu rezerva ca documentele propriu-zise să fie date publicității cu altă ocazie.

Sculptură

I. Lucrări conservate

1. Frunză de arțar. Avers. Bronz patinat. 1912. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
2. Frunză de arțar. Revers. Bronz patinat. 1912. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
3. Portret de femeie / Portretul domnişoarei Zalkind din Riga. Miniatură în marmură. 1916. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
4. Femeie cu scoică. Ghips patinat. 1921. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
5. Fată cu cerc. Ghips patinat. 1921. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
6. Disperare. Ghips patinat. 1921. Muzeul Național de Artă al României.
7. Muncitorul. Ghips patinat. 1921. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
8. Prima machetă a monumentului lui Ştefan cel Mare / Eboşa statuia lui Ştefan cel Mare. 1924. Varianta I. Ghips patinat. 1924. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
9. Portretul Olgăi Plămădeală. Lemn patinat. 1924. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
10. Statuia lui Ştefan cel Mare. 1924. Bronz. Grădina Publică „Ştefan cel Mare", Chişinău.
11. Portretul generalului Vasile Rudeanu, comandantul Corpului III al Armatei Române în Basarabia. Miniatură. Bronz (?). 1926. Proprietate a familiei Rudeanu, Bucureşti, România.
12. Portretul soției sculptorului / Portretul Olgăi Plămădeală. Miniatură. Fildeş. 1926. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
13. Portretul soției sculptorului / Portretul Olgăi Plămădeală. Miniatură. Lemn. 1926. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
14. Portretul Anastasiei Sucevan. Miniatură. Fildeş. 1927. Muzeul Național de Etnografie şi Istorie Naturală al Moldovei.
15. Nud de femeie / Stâncă. Ghips patinat. 1928. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
16. Mulsul oilor / Ciobanul. Lemn. 1928. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
17. Portretul sculptorului A. Plămădeală şi al soției sale / Autoportret cu Olga Plămădeală.

Miniatură. Fildeș. 1926 /1929. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
18. Portretul medicului Șuțu. Basorelief. Bronz. 1930, fixat pe piatra funerară de la mormântul protagonistului, Arad, România.
19. Portretul Lidiei Lipcovschi. Miniatură. Fildeș. 1932. Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală al Moldovei.
20. Portretul Valentinei Tufescu. Lemn. 1932. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
21. Nud de femeie / Schiță / Studiu. Lemn. 1930 / 1933 / 1934. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
22. Bustul / Portretul lui Alexei Mateevici. Bronz patinat. 1933. Cimitirul Central, Chișinău.
23. Nud de femee / Sapho. Lemn. 1934. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
24. Cap de expresie / Portretul părintelui Constantin Mihailovici. Ghips glisat. 1935. Proprietate – astăzi – a familiei Mihailovici-Rouă-de-Deal. Pitești, România.
25. Bustul lui Bogdan Petriceicu-Hasdeu. Bronz patinat. 1936. Muzeul Memorial „B. P. Hasdeu", Câmpina, România.
26. Portretul lui Bogdan Petriceicu-Hasdeu. Ghips patinat. 1936. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
27. Portret de femeie în vârstă / Bustul Perlei Averbuh. Bronz, 1936. Cimitirul comunității evreiești, Chișinău.

II. Lucrări dispărute

1. Bustul scriitorului N. V. Gogol. Ghips. 1909.
2. Cap de moldovan. Ghips. 1914.
3. Portretul cântăreței S. Aivaz. Miniatură. Lemn, 1920.
4. Portret de bărbat. Chips patinat. 1921.
5. Nud de băiat. Ghips patinat. 1922.
6. Torso / Toamna. Ghips patinat. 1922.
7. Portretul cântăreței S. Aivaz. Miniatură. Fildeș. 1922.
8. Eboșa statuii lui Ștefan cel Mare. 1924. Varianta II. Ghips patinat.
9. Portretul plasticianului Ion Teodorescu-Sion. Miniatură. Fildeș. 1925 / 1932.
10. Portretul Elenei Teodorescu-Sion. Miniatură. Fildeș. 1925 / 1932.
11. Somnul. Lemn. 1927.
12. Portretul D-rei N. 1927.
13. Cavalerul (machetă pentru un monument virtual). 1927.
14. Nud de femeie / Schiță. Bronz. 1930.
15. Portretul poetului Ion Minulescu. Fildeș. 1931.
16. Ucigașul. Basorelief. 1932.
17. Nud de femeie. Schiță. Ghips. 1932.
18. Bustul lui Ștefănescu, director al Școlii de Vinificare din Chișinău. Bronz. 1933.
19. Bustul avocatului Emanuil Gavriliță. Bronz, 1933-1935.
20. Portretul lui Vasile Cijevschi. Bronz.
21. Portret de bărbat / Basorelieful lui V. Cijevschi. Bronz .1934 / 1936, fixat pe monumentul funerar din Cimitirul Central din Chișinău.
22. Bustul fondatorului Școlii Agricole din Cucuruzeni, Ștefănescu. Bronz. 1934.
23. Bustul fabulistului Alexandru Donici. Bronz. 1935. Instalat în curtea Liceului „Al. Donici" din Chișinău.

24. Bustul lui Ion Cioreşcu, fondatorul Şcolii Agricole din comuna Cricova. Bronz, 1936.
25. Bustul fondatorului Şcolii Agricole din Saharna, Apostolopol. Bronz. 1937.
26. Portret de fată. Ghips. 1937.
27. Calul. Ghips. 1937.
28. Monumentul regelui Ferdinand. Bronz. 1937, înălțat în oraşul Rezina.
29. Bustul lui I. G. Duca. Bronz. 1937, înălțat în oraşul Tighina.
30. Tors de femeie. Bronz. 1938.
31. Nud de femeie. (Vara). Ghips. 1938.
32. Bustul pictorului Nicolae Grigorescu. Bronz. 1938, înălțat la Chişinău.
33. Portret de femeie / Bustul Elenei A. Maslovschi. Ghips. 1939.
34. Bustul doctorului Toma Ciorbă. Bronz. 1939, instalat în fața Spitalului de Boli Infecțioase din Chişinău.
35. Portretul pastorului E. C. Gutchevici. Bronz.

III. Lucrări mai puțin cunoscute

1. Monumentul eroilor căzuți în războiul din anii 1914-1918. (Realizat în colaborare cu sculptorul Anton Țulec şi inginerul Gheorghe Levițchi). Bronz, gresie. 1933-1934, instalat în comuna Taraclia, județul Tighina. [4]
2. Bustul lui Ion Cioreşcu. Bronz, 1936, instalat în curtea Şcolii de Agricultură din comuna Cricova, plasa Chişinău, județul Lăpuşna. [5]
3. Monumentul eroilor încoronat cu bustul regelui Ferdinand. Bronz. 1937, instalat în comuna Varnița, județul Tighina. [6]
4. Bustul poetului Alexei Matevici. Bronz. 1937, instalat în localitatea de baştină a scriitorului, comuna Căinari, județul Tighina. [7]
6. Bustul regelui Ferdinand. Bronz. 1938, instalat în comuna Ialoveni, județul Lăpuşna. [8]
7. Bustul regelui Ferdinand. Bronz. 1938, instalat în comuna Nisporeni, județul Lăpuşna. [9]
8. Bustul juristului Simion Murafa. Bronz. 1939, instalat în oraşul Soroca. [10]

Pictură

I. Lucrări conservate

1. Autoportret. 1912 (?). Ulei pe pânză. 500 x 320 mm. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
2. Autoportret. 1916. Ulei pe pânză. 490 x 345 mm. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
3. Autoportret. 1918, ulei pe pânză. 330 x 245 mm. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
4. Revărsarea Nistrului. Județul Tighina. Începutul anior 30. Ulei pe pânză. 165 x 230 mm.
5. Femei la izvor. Începutul anilor 20. Ulei pe pânză. 278 x 112 mm. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
6. Stelă de la Buiucani. 1918. Ulei pe pânză. 219 x 155 mm. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
7. Natură moartă. Anii ’20. Ulei pe pânză lipită pe carton. 400 x 320 mm. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
8. Natură moartă. Anii ’20. Ulei pe pânză lipită pe carton. 362 x 255 mm. Muzeul Național de Artă al Moldovei.
9. Studiu. Ulei pe pânză lipită. 205 x 140 mm. Muzeul Național de Artă al Moldovei.

10. Învierea. 1935. Ulei pe pânză. Portalul Cimitirului Central din Chișinău. [11]

I. Lucrări dispărute

1. Fată în roșu. (Portretul E. A. Jușcov). Ulei pe pânză. 1931.
2. Fată în albastru. (Portretul elevei A. Zaturjansky). Ulei pe pânză. 1931.

Pictură murală
Lucrări dispărute
Pictura murală executată în 1934 la Catedrala din Tighina.

Note și referințe bibliografice

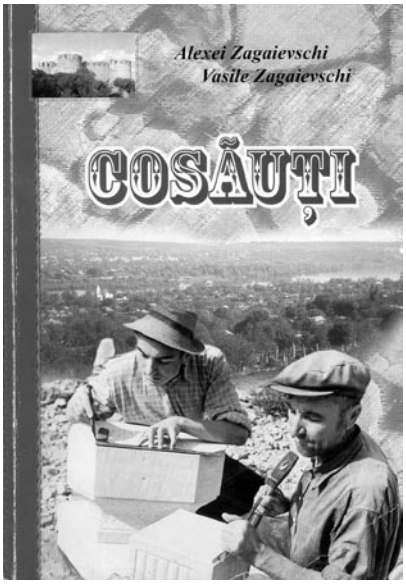
[1] Despre locul lui Al. Plămădeală în contextul artei românești interbelice a se vedea textul comunicării noastre *„Fervent admirateur de la beauté classique"/„Admirator fervent al frumuseții clasice". (Note cu privire la imaginea antumă a sculptorului Al. Plămădeală în presa de artă din Franța)*, prezentate la Colocviul Internațional „Francopolifonia ca vector al comunicării", desfășurat în data de 24 martie 2006, la Chișinău, sub egida Institutului de Cercetări Filologice și Interculturale și a Departamentului Limbi Străine, ULIM. – În culegerea: La francopolyphonie comme vecteur de la communication", Chișinău, Editura ULIM, 2006, pag. 311-314. Pentru cei interesați să se informeze suplimentar în această temă este util articolul nostru *Sculptorul Alexandru Plămădeală. Însemne pe răbojul unui destin artistic și uman*, inserat în revista „Destin românesc", Anul VIII, 2000, Nr. 2(30), pag. 73-90.
[2] BOBERNAGĂ Sofia, PLĂMĂDEALĂ Olga. - **Alexandru Plămădeală**. 1981. Chișinău, Editura „Literatura artistică". – P. 76.
[3] BRAGA Tudor. - **Alexandru Plămădeală**. Colecția „Maeștri basarabeni din secolul XX". Proiectul colecției: Irina Calașnicov, Tudor Braga, Roman Coțiuba. [2007]. Chișinău, Editura ARC. – P. 96.
[4] Arhivele Naționale ale României, București, Fondul Departementul Artelor. Inv. 819, d. 69/1937, p. 114-116.
[5] A.N.R.B. Fondul Departamentul Artelor, Inv. 819, d. 69/1937, p. 17.
[6] A.N.R.B. Fondul Departamentul Artelor, Inv. 819, d. 89/1937, p. 162-164.
[7] A.N.R.B. Fondul Departamentul Artelor, Inv. 819, d. 90/1937, p. 76, 89-92 verso.
[8] A.N.R.B. Fondul Departamentul Artelor, Inv. 819, d. 95/1938, p. 44, 49-50; d. 96/1938, p. 104-104 verso.
[9] A.N.R.B. Fondul Departamentul Artelor, Inv. 819, d. 95/1938, p. 44, 49-50; d. 96/1938, p. 106-106 verso.
[10] A.N.R.B. Fondul Departamentul Artelor, Inv. 819, d. 72/1939, p. 67 verso; d. 91/1939, p. 17, 266, 268-269.
[11] MALANEȚCHI Vasile. - *Icoana Învierea, cea mai populară lucrare necunoscută a sculptorului Alexandru Plămădeală* // **Destin românesc**. 2007. Nr. 1-2 (49-50). Chișinău. - P. 254-258.

Lector superior,
Universitatea de Stat din Moldova

***

RECENZII

*****



Alexei şi Vasile Zagaevschi.
Cosăuţi, comună din preajma cetăţii Soroca. Chişinău, „Tipografia Centrală", 2005, 726 p. cu il.

Monografia fraţilor Alexei şi Vasile Zagaevschi este impunătoare, şi include în circuit date inedite, importante pentru a cunoaşte istoria şi cultura acestui sat în context zonal. Lucrarea fructifică o muncă enormă şi îndelungată de cercetare şi sistematizare a datelor din arhive, publicaţii periodice, surse bibliografice, precum şi a informaţiilor obţinute în timpul intervievării sătenilor. De la prima până la ultima filă cartea este o mărturie a unui devotament deosebit faţă de satul de baştină şi faţă de consăteni.

Autorii, fraţii Zagaevschi, deşi au plecat din sat şi au activat la Chişinău, cu sufletul şi gândul, au continuat să trăiască în locurile natale, să se documenteze treptat asupra istoriei, etnografiei, economiei, să pună în valoare felul de a fi al localnicilor, urmărind paşii multor cosăuţeni până departe de hotarele satului.

Profesiile au ajutat autorilor în această conlucrare impresionantă. Alexei Zagaevschi este un cunoscut muzeograf, iar Vasile Zagaevschi a activat mult timp ca specialist principal la Ministerul Culturii, ceea ce i-a permis să cunoască şi aspectele practice ale culturii republicii[1]. Motivaţia apariţiei lucrării transpare din convingerea exprimată de regretatul Vasile Zagaevschi: „Cu anii m-am convins că mai frumos, mai pitoresc, mai cu de toate sat ca satul meu natal Cosăuţi nu există. Sau şi mai exact: „A trăi pe pământul strămoşilor tăi şi a nu cunoaşte istoria, tradiţiile, obiceiurile şi credinţa lor, înseamnă a nu fi demn urmaş al neamului tău" (p. 4)

Lucrarea este structurată în 5 capitole, fiecare dintre ele acoperind un domeniu de referinţă al vieţii satului. Capitolul I este consacrat cadrului natural, aşezării geografice şi reliefului, resurselor naturale, faunei şi florei. Problematica istorică şi arheologică este bogat argumentată de diverse izvoare istorice, descoperiri arheologice, vestigii de obiecte. Peste 50 000 de piese de silex şi os, corn, fildeş, marnă au fost găsite în patru staţiuni paleolitice din apropierea Cosăuţilor, demonstrând vechimea locuirii acestor pământuri.

Capitolul II al lucrării - *Cadrul istoric* - cuprinde analiza surselor istorice şi a rezultatelor cercetărilor arheologice. Este pusă în valoare contribuţia renumiţilor arheologi N. Moroşan, V. Markevici, G. Grigoriev, G. Korobcov, I. Borziac, M. Anicovici. Cercetători din SUA, Belgia, Rusia, România au apreciat înalt vestigiile descoperite, datorită cărora se poate urmări evoluţia culturală a comunităţilor umane din această vatră de pe malul Nistrului pe parcursul a peste 10 mii de ani. Descoperirile arheologice din zona satului Cosăuţi reprezintă un exemplu tipic de continuitate cronologică a vieţii omului din cele mai vechi timpuri pe acest teritoriu[1].

Pentru prima dată s. Cosăuți este atestat în hrisovul din 17 ianuarie 1517 al domnitorului Bogdan al III-lea. Autorii aduc informații istorice prețioase și originale despre satul *Cosăceuți* și alte localități din jur, despre ținutul Soroca, despre situația populației la diferite etape ale dezvoltării societății. Monografia convinge prin numărul de informații concrete, prin obiectivitate și originalitatea interpretărilor.

Apreciem reflectarea influenței reformei agrare din 1868 asupra comunității sătești, soldată cu împroprietărirea țărănimii, modul în care au fost oglindite evenimentele de la începutul sec. al XX-lea: Marea Unire din 1918, reforma agrară din 1919-1923, care i-a dat „țăranului ce-i al lui - *pământul*. Această reformă a fost una din cele mai mari opere de dreptate socială națională, care a luat sfârșit odată cu nota ultimativă a Moscovei, care cere României să cedeze teritoriile de la est de Prut și partea de Nord a Bucovinei".

Creşterea numărului populației a condus la insuficiența pământurilor. Autorii descriu formarea prin descindere a unui nou sat pe moșia boierului Russo din Măcăreuca, situat pe Valea Pălăncii. 32 de bărbați și 32 de femei și cu ei 133 de copii s-au strămutat, înfruntând toate greutățile, și au format noul sat Palanca. La început și-au făcut bordeie, apoi case, dar nu s-au lăsat de carte și continuau să învețe. Fiece element al vieții sătenilor cosăuțeni în noul sat Palanca este descris cu o mulțime de detalii. În acest context merită să fie menționată cartea lui Vitalie Zagaevschi *Palanca. Omul sfințește locul* (2002).

Te uimesc prin detalii concrete descrierea greutăților din timpul războiului 1941-1945. Puțin s-a știut despre tragedia din pădurea Mălăciuni, unde la 3 km de sat, spre Soroca se afla un lagăr de prizonieri și civili, despre care, în aprilie 1945, o comisie specială a stabilit că aici au fost omorâți cel puțin 6000 de oameni. Războiul este descris prin drama familiilor.

Cu aceeași atenție cronicărească sunt prezentate foametea, sistemul impozitării gospodăriilor țărănești din Basarabia și Bucovina de Nord, deportările, exodul localnicilor refugiați, pentru a se salva de exterminare.

Compartimentul *Populația satului* conține date despre anumite familii și componența lor, arborele genealogic al unui șir de neamuri, date despre căsătorii etc. Informații importante se regăsesc și în tabloul general al mișcării demografice pe anii 1907-1997 (p. 176-177). Către anul 1997 s. Cosăuți a ajuns să aibă 1059 gospodării și 3245 locuitori.

Sunt interesante analizele despre reprezentanța moldovenilor în comitetele executive din comune, despre politica de selectare a cadrelor și de formare a sistemului politic totalitar, despre *perestroică*, primele alegeri democratice din 1990.

Capitolul III *Aspecte social-economice* cuprinde date despre pământurile și planul moșiei, denumirile de mahalale, locurile istorice, pădurile de pe moșia satului și a.

Aflăm că viticultura în satul Cosăuți era răspândită dintotdeauna, „că la sfârșitul secolului al XIX-lea o desetină de viță-de-vie dădea 400-700 vedre de vin, care erau vândute cu 25 de kopeici, până la 1 rublă vadra". Satul Cosăuți este bogat în livezi cu pomi de vișini, cireși, pruni, meri, prăsazi, caiși, nuci. Fructele lor care se consumau proaspete și uscate, sau se făceau băuturi din ele. Oamenii din sat vindeau

pepeni verzi şi galbeni. Produsele legumicole sunt folosite în stare proaspătă, conservate, murate, uscate.

Este reflectată şi ponderea păstoritului în economia satului. Încă Dimitrie Cantemir menţiona în *Descrierea Moldovei* oile de Soroca. Autorii descriu cum se face stâna, caşurile, cum are loc „măsuratul laptelui".

Despre cultura albinăritului aflăm că în 1729 mănăstirea din Cosăuţi dispunea de 100 de stupi, în 1896 în sat erau 6 prisăci cu 83 de stupi-buduroaie, iar în 1900 tot atâtea prisăci aveau numai 28 de stupi.

Autorii descriu serviciile social-comunale: comerţul, poşta, deservirea medicală. Cosăuţenii vindeau produse agricole, vite mari cornute, cai, porci, păsări, produse meşteşugăreşti. Deservirea medicală în atenţia autorilor persistă prin descrierea epidemiilor, care în Moldova în anii 1831-1832, 1848-1849 şi 1855 au „cosit" 30 % din populaţie, adică mai multe persoane decât s-au născut. În 1887 a fost deschis un dispensar în sat, însă, şi în anul 1960 în satul Cosăuţi activau numai un felcer, o moaşă şi o asistentă medicală, cu toate că mulţi tineri din sat aveau studii superioare speciale în medicină.

Capitolul IV este întitulat *Arta populară. Meseriile* este un compartiment consacrat mediului cultural, creat de obiecte lucrate manual de talentaţi oameni ai locului. Aflăm că meseria de lemnar a ocupat un loc important până în anii '50 ai secolului al XX-lea. Domeniile de activitate a meşterilor din sat erau lemnăria, croitoria, dubitul pieilor, cuşmăritul, cojocăritul, cizmăritul, împletitul din paie şi lozie, papură şi nuiele etc. Preţioase informaţii se conţin despre instalaţiile tehnice, restabilind un tablou original al morilor de apă, de vânt, operând cu cifre concrete pentru tot judeţul Soroca. În anul 1850 erau 136 de mori de apă (p. 270). Se descrie butnăritul cu toate operaţiile şi uneltele de făcut butoaie.

Mândria satului Cosăuţi este cioplitul în piatră, răspândit încă din secolul al XVI-lea şi prin care meşterii lui au devenit cunoscuţi în toată Moldova. Din carierele de la Cosăuţi se extrag lespezi de piatră şi granit, care se comercializează. Piatra serveşte îndeosebi la înălţarea monumentelor memoriale şi funerare. Satul Cosăuţi este un centru de instruire şi formare a meşterilor cioplitori în piatră.

Autorii cărţii descriu arta decorativă şi ţesăturile casnice, procesele de prelucrare a materiei prime, de vopsire, urzire, nevedire etc. Portul popular ocupă un loc aparte, accentul fiind pus pe costumul femeiesc, în componenţa căruia se deosebeşte catrinţa.

Cu multe detalii este descrisă locuinţa populară, casa mare, zestrea fetelor, decorul interiorului şi rolul ţesăturilor de mână, covoarelor în decorul casei. Originale sunt şi construcţiile auxiliare ilustrate cu anexe.

Cea mai mare parte a cărţii o ocupă capitolul V – *Viaţa spirituală,* care oferă o descriere detaliată a sărbătorilor creştine, a tipurilor de şcoli (generală, de muzică, de pictură). Urmează date despre educarea copiilor, activitatea sportivă, muzeul istorico-etnografic al satului, obiceiurile şi tradiţiile, manifestările culturale şi de folclor. Se fac comentarii privind rolul bisericii, credinţei şi normelor de respectare a unei ţinute în lăcaşul sfânt.

Informaţii preţioase găsim despre biserici: în anul 1817 s. Cosăuţi avea o biserică din lemn acoperită cu şindrilă, iar „în 1845 în judeţul Soroca erau deja 136 biserici, dintre care 106 erau din lemn şi 30 de piatră". În 1882 la Cosăuţi s-a deschis o biserică din piatră, care între anii 1957-1990 a fost închisă şi după 33 de ani de tăcere a fost redeschisă şi reparată. Autorii oferă descrieri despre mănăstirea de bărbaţi de la Cosăuţi „Naşterea Maicii Domnului", menţionată în 1729 pentru prima dată, despre lichidarea ei în 1833 şi transmiterea avuţiei ei mănăstirii din Călărăşăuca. Prezintă interes etnografic lista de obiecte şi atribute ale mănăstirii, despre activitatea din 1991 şi ajutorul concret al sătenilor oferit pentru redeschiderea unei noi mănăstiri.

Cu toată simpatia şi adânca recunoştinţă faţă de autorii cărţii – fraţii Alexei şi Vasile Zagaievschi, nu putem lăsa sub tăcere unele inexactităţi ale textului. Astfel, autorii au folosit sute de izvoare, dar nu au indicat concret sursa şi pagina. De exemplu, ei scriu: Dintr-un document de arhivă,...(p.155), dar care, cum se numea documentul? Sau menţionează: D. Moruzi în 1912 scrie despre satul Cosăuţi (p.157) în lucrarea „Pribegi din ţara răpită", dar lucrarea nu-i în lista bibliografică, nu-i nici o trimitere la ea. Lipsa trimiterilor la izvoarele concrete scade din ponderea ştiinţifică a lucrării. Se cerea o structuralizare tematică mai concisă, o redare în plan evolutiv a temelor, îndeosebi, unde se arată procesele de mişcare sau structura populaţiei. De exemplu, mai întâi se arată structura demografică a populaţiei din anii 1945-1947, pe anii 1907-1997, apoi, se dă recensământul populaţiei din anul 1835 cu indicarea gradului de rudenie, anul de naştere etc. Se aminteşte de scrierile călătorului P. Beche, care a vizitat Moldova în 1644, dar nu este precizată sursa.

Sunt date interesante privind proprietăţile satului: 29 de mori cu aburi, 230 - de apă, 475 - de vânt şi 28 - cu roţile puse în funcţiune cu ajutorul cailor, însă nu este concretizat anul. Conform datelor de arhivă în 1892 „în judeţul Soroca reveneau 41 locuitori la 1 km^2, 1 medic la 22935 de oameni, 1 felcer la 13378 de oameni şi o moaşă la 100032 femei…în judeţ existau 3 spitale în Soroca (38 de paturi), în Floreşti (20 de paturi) şi în Zgurița (12 paturi)…" Dar nu se precizează din care documente concrete au fost selectate datele, ceea ce minimalizează valoarea ştiinţifică a lucrării.

Tema artei populare a fost tratată la general, fără utilizarea informaţiilor lor de teren, fără o sistematizare pe genuri şi în evoluţie a materialelor. În descrierea unor compartimente despre ocupaţii, meşteşuguri, artă, obiceiuri, tradiţii etc, autorii ar fi putut folosi materialele etnografice de teren, colectate în timpul expediţiei etnografice a Institutului de Etnografie şi Folclor al AŞM, care a cercetat s. Cosăuţi în anii 80 ai sec. XX. Mai multă rigoare ştiinţifică ar fi sporit ţinuta volumului.

Cartea este foarte bogat ilustrată. De exemplu, în primele 150 de pagini veţi găsi hărţi şi scheme, 5 desene, 14 tabele, 92 de fotografii, fapt ce demonstrează un lucru imens, executat de autori. Ea conţine multe tabele cu familii şi cifre, un şir de diagrame, scheme şi prezentări grafice ale diferitelor aspecte ale vieţii satului. Este important şi este un mare privilegiu pentru cititor, care poate afla multe informaţii preţioase despre alte sate din judeţul Soroca.

Trebuie să precizăm că nu este carte fără cusururi, care să satisfacă cerinţele şi gusturile fiecărui cititor. Cert este că avem spre lecturare un studiu complex şi detaliat

despre sat, despre săteni.

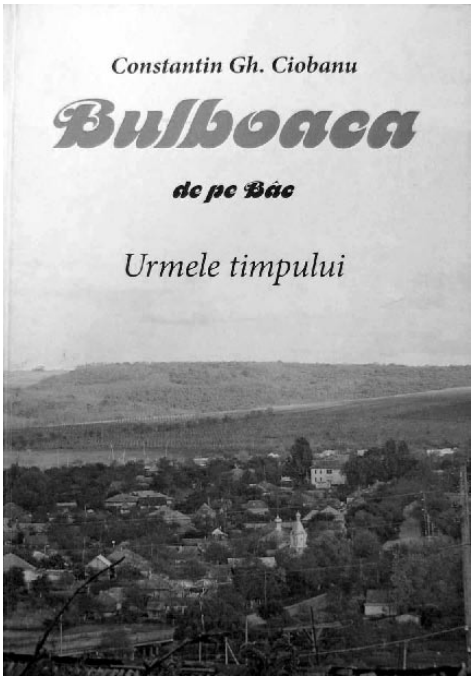
Cartea *Cosăuți. Comună din preajma cetății Soroca*, scrisă de frații Alexei și Vasile Zagaevschi constituie o mărturie de dragoste nemărginită de baștină și de neamul românilor de pretutindeni.

Referințe bibliografice

[1]POSTOLACHI Elena, LADANIUC Victor. – **Acum cine să ne aprindă rugul?** Fundația Draghiștea, Chișinău, 2005.

[2.] *Ibidem*, p. 11.

Elena Postolachi-Iarovoi,
doctor etnolog, cercetător științific coordonator MNEIN,
conferențiar universitar USM.



Constantin Gh. CIOBANU.
Bulboaca de pe Bâc. Urmele timpului.
Chișinău, 2007, 312 p. cu ilustrații.

Constantin Ciobanu face parte dintre intelectualii originari din lumea satului, care-și poartă cu pioșenie dorul și dragostea față de locul unde s-au născut și de unde au pornit în lume. A scris, pentru că nu putea să nu aștearnă pe hârtie materialul acumulat toată viața. Fiind o fire subtilă, inteligentă și poetică, C. Ciobanu a fost sensibilizat încă din copilărie de basmele auzite pe prispa casei de la bunica Stepanida, de cântecele ce i-au mângâiat auzul, de frumoasele locuri din împrejurimile satului, de modul de viață al țăranilor din Bulboaca, de visurile la călătorii în străinătăți, la întâlniri cu celebrități. Însuși autorul mărturisește că amintirile l-au determinat să însăileze istoria satului natal, fixată în documente de epocă, însă trecută prin sine, prin felul său de a percepe lucrurile, prin modul său de a înțelege viața, astfel împletind faptele și realitățile concrete, cu anumite emoții proprii, documentarul – cu elementul perceperii subiective.

Cartea începe cu un *Cuvânt înainte,* în care autorul își numește lucrarea monografie istorico-sentimentală, determinarea valorii încredințând-o cititorului. Urmează 25 de capitole, multe dintre ele fiind intitulate metaforic. Toate capitolele încep cu versuri ce ne atenționează asupra conținutului filosofic al materialului expus. Cartea te cucerește prin expunerea originală a materialului, prin consistența informației de

ordin istoric, social, politic, economic şi cultural. Scriitorul, istoricul, poetul şi filosoful apar concomitent în fiecare capitol. Rândurile te copleşesc prin imensa dragoste a lui C. Ciobanu faţă de bulboceni, iar setul de imagini şi liste ale recensămintelor din anii 1835, 1850, 1858, dar şi de mai târziu constituie un material documentar valoros pentru doritorii să-şi regăsească părinţii, buneii, rudele, consătenii, să afle şi să cunoască diverse aspecte din viaţa, cultura şi creaţia folclorică a localităţii. În acelaşi rând, fotografiile, mai vechi şi mai noi, trezesc interesul specialiştilor în istorie, etnografie şi economie.

Volumul abundă în digresiuni lirice, în care autorul îşi exprimă sentimentul de apartenenţă la baştină. În faţa ochilor ni se perindă o comunitate rurală tipică moldovenească cu oameni dăruiţi muncii, care şi-au ales un loc pentru trai pe malul râului Bâc, au ştiut să-şi echilibreze îndeletnicirile de bază şi secundare pentru o mai bună întreţinere a familiei, să-şi ridice gospodării şi case în dependenţă de condiţiile naturale, să-şi înfrumuseţeze casele şi interiorul cu ornamente tradiţionale, au ţinut să respecte portul, obiceiurile calendaristice şi cele legate de viaţa omului.

Deseori autorul intervine pentru a aproba sau dezaproba anumite evenimente şi fapte istorice, ce nu au ocolit Bulboaca lui dragă şi scumpă. Bulboaca a avut de îndurat vitregiile istoriei, la fel ca toate satele din acest spaţiu. Fiind aşezat la răscrucea unor drumuri de importanţă naţională, satul avea o poziţie avantajoasă militaro-strategică, factor care a afectat destul de grav locuitorii. În acest sens, autorul se referă la poşta de cai şi casa etapei pentru arestanţi, motiv pentru care oamenii aveau de suportat o mulţime de neplăceri. Autorul nu trece cu vederea nici anul 1812, numindu-l *anul dramei noastre naţionale*. Oferă date despre consecinţele dominaţiei ţariste, care a dus la sărăcirea sătenilor, la distrugerea pădurilor imense din preajma Nistrului. Un capitol aparte este dedicat celui de-al Doilea Război Mondial. Autorul aduce *o închinăciune pioasă memoriei eroilor căzuţi* în timpul acestei mari conflagraţii militare.

Nu trece cu vederea consecinţele maşinii staliniste de represalii: *Veneau, rând pe rând, toate, nu ca o avalanşă de munte atotdistrugătoare, ci calculat, socotit, ca picăturile de plumb topit, pe creştetul unui condamnat.* Autorul se opreşte la repercusiunile secetei din anii 1946-1947 asupra satului Bulboaca, invocând totodată factorii ce au provocat foametea, la deportările în Siberia, exportul organizat de persoane în diferite regiuni ale U.R.S.S., în anii 1960-1970, participarea consătenilor la lupta împotriva separatismului. Trece în revistă şi alte evenimente ce au periclitat viaţa satului.

Evocând perioadele de restrişte, autorul nu uită să-şi expună într-unul din capitole ideea că numai dragostea puternică a plugarului din Bulboaca faţă de pământ poate fi *o mare pârghie, care-l va scăpa, desigur, din starea sa de mizerie, dându-i destulă tărie morală pentru a învinge împrejurările nefaste, care îl copleşesc din toate părţile.*

O bună parte a cărţii este dedicată evenimentelor luminoase. Astfel, în capitolul consacrat învăţământului din Bulboaca, autorul, într-un mod deosebit de original, îşi omagiază învăţătorii numindu-i metaforic *semănători de lumină*, care rămân *primii captivi ai acestei chinuitoare iubiri, ce se cheamă dragoste de copii.*

Referindu-se la lăcaşul sfânt din sat, autorul mărturiseşte credinţa sa fermă în faptul că biserica, prin slujitorii săi, *a fost întotdeauna la straja curăţeniei spirituale*

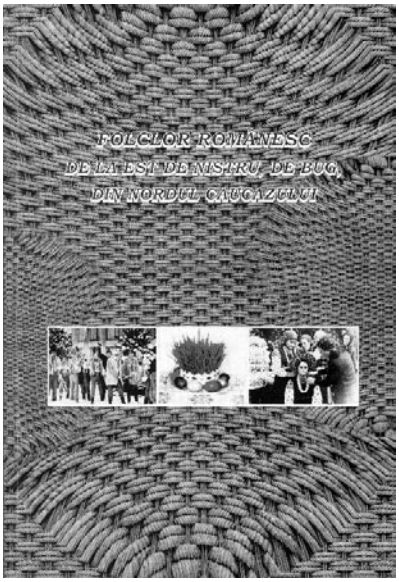
a sătenilor, dorind să le insufle că numai bunătatea, mărinimia, blândețea, sacrificiul sunt virtuți ale omului. Nu sunt scăpate din vedere nici obiceiurile şi tradiţiile legate de istoria cimitirului din sat.

În capitolul întitulat *Omul sfințește locul* C. Ciobanu aduce un pios omagiu consătenilor, *care au trecut şi trec prin viața localității, lăsând în memoria concetățenilor o urmă distinctă.* Prezentarea o regăsim sub forma medalioanelor. Cu siguranță, o altă generație, care va *scrie o filă nouă pe răbojul istoriei satului*, va mai include şi una dedicată lui Constantin Gh. Ciobanu, omului care *încearcă să înțeleagă rosturile adânci ale Istoriei şi Dragostei.*

Valoarea lucrării rezultă din faptul că multe evenimente istorice şi tradiţii culturale, trecute prin inima şi sufletul autorului, au fost salvate de la pieire. La lecturarea filelor te încearcă un sentiment tonifiant, energizant. Autorul îşi iubeşte ţara, vatra copilăriei, locurile pe care le-a cutreierat pe când era copil fără griji. Anume întâlnirea cu trecutul şi cu locurile copilăriei l-a făcut să înțeleagă ce bogăție poartă cu sine. *Dorul acelei revederi,* dar şi crezul *că omul are nevoie să-şi cunoască moşii, pentru a nu-şi pierde identitatea* l-au îndemnat să se aşeze la masa de scris, îndeplinindu-şi cu onoare obligaţiile şi datoriile faţă de satul de baştină prin realizarea acestei frumoase cărți ce aparține, afirmația autorului, povestitorilor din satul Bulboaca, *oamenilor adevărați de ieri şi de mâine, spre luare-aminte şi învățătură.*

Maria Ciocanu,
şef Secție Etnografie, MNEIN.

Folclor românesc de la est de Nistru, de Bug, din nordul Caucazului. (Texte inedite) În 2 volume. Volumul I. Chişinău – 2007, 594 p.



Sub titlul de mai sus a apărut primul volum al unei lucrări de excepție, elaborată şi realizată în cadrul Sectorului Folclor al Institutului de Filologie al Academiei de Ştiințe a Moldovei. Autorul proiectului, coordonator şi redactor responsabil al lucrării este Nicolae Băieşu, doctor habilitat în filologie, un profund cunoscător şi cercetător al tradiţiilor etno-folclorice. La alcătuirea volumelor şi-au adus contribuția specialişti folclorişti de profesie, cu o bogată activitate ştiințifică, privind culegerea, sistematizarea şi interpretarea creaţiilor folclorice. Alcătuirea, îngrijirea textelor şi comentariile aparțin lui Nicolae Băieşu, Andrei Hâncu şi Ana Graur. Lucrarea este cea mai mare culegere din cadrul editării pe zone a creaţiilor populare ale românilor din Republica Moldova şi

Ucraina. Până la această lucrare au fost tipărite 7 volume.

Cartea este structurată în felul următor: *Studiu introductiv, Notă asupra ediției, Abrevieri,* trei compartimente dedicate folclorului și etnografiei, *Glosar, Indici, Imagini.*

Studiul introductiv, purtând titlul: *Din istoria existenței românilor de la Est de Nistru, de Bug, din nordul Caucazului. Tradiții etno-folclorice ale acestora* este unul amplu și foarte util pentru o mai bună cunoaștere a contextului istorico-geografic din care se decupează creațiile populare ale românilor din acest areal. Autorul studiului, N. Băieșu, folosește ca suport documentar un bogat material desprins din lucrările istoricilor, etnografilor, lingviștilor, folcloriștilor etc., scrise de respectivii specialiști în diferite perioade istorice. Utilizarea izvoarelor, ce demonstrează că românii de la est de Nistru și Bug fac parte din același neam românesc, este justificată și prin faptul, de altfel regretabil, că românii trăitori în spațiile luate în discuție cunosc foarte puțin sau deloc publicațiile privitoare la istoria lor.

O primă abordare este cea a terminologiei, numirilor respective, a așezării geografice a Transnistriei și Transbugiei, fiind aduse concluziile pertinente importante ale savanților cu referire la prezența permanentă a românilor pe aceste teritorii. Studiul însumează capitolele: *Epoca antică; Țara Bolohovenilor; Românii la est de Nistru după înființarea Statului Moldovenesc independent (1359). Jumătatea a doua a sec. XIV-sec. XVI; Moldovenii la est de Nistru și de Bug în sec. XVII (Colonizări relativ libere); Românii la est de Nistru în sec. XVIII (colonizări forțate sub influența rușilor); Românii la est de Nistru în sec. XIX; Sec. XX (până la 1924); Perioada anilor 1924-1940; Perioada celui de al doilea război mondial; Perioada postbelică.*

În primul capitol autorul se oprește la toate etapele de evoluție ale epocii antice, prin care au trecut strămoșii populației din stânga Nistrului împreună cu locuitorii întregului spațiu Carpato-Danubiano-Pontic (crearea celei mai vechi civilizații europene – Cucuteni, apariția comunității băștinașe a tracilor, ei fiind considerați ca cei mai îndepărtați strămoși ai românilor și ai altor popoare din sud-estul Europei, cultura materială și spirituală a geto-dacilor, inclusiv a tirageților, crearea statului centralizat al geto-dacilor, procesul de romanizare a geto-dacilor, năvălirea popoarelor barbare și a triburilor nomade ale slavilor).

O atenție deosebită se acordă procesului de formare a poporului român și a limbii române, formației statale, numită *Țara Bolohovenilor* sau a *vlahilor, volohilor*, apărută în sec. XIII pe teritoriul transnistrean de nord, pe baza urmașilor populației geto-dace romanizate, care a migrat în spațiul la est de Nistru din Transilvania, Banat și Moldova. Se aduc mai multe opinii ale savanților privind originea bolohovenilor, numirea populației și a țării lor, cât și informații despre așezarea românilor în spațiul dintre Nistru, Bug și Nipru înaintea altor neamuri.

Compartimentul următor cuprinde sec. XIV-XVI. Materialul abundă în informații ample și afirmații concludente ale istoricilor despre descălecatul Moldovei la mijlocul sec. XIV, în 1359, despre hotarul etnic și politic al Statului Moldovenesc, stăpânirea românilor peste Nistru fiind mai veche decât a oricărui alt stat și neam, deoarece expansiunea românească din sec. XIV-XVII în partea răsăriteană a Nistrului a

găsit aceste ţinuturi nelocuite de nimeni sau au fost întâlniţi doar urmaşii geto-dacilor. În continuare sunt aduse date referitoare la relaţiile moldovenilor cu ţinuturile de la est de Nistru pe timpul lui Ştefan cel Mare, Ioan-Vodă cel Cumplit, Ieremia Movilă.

Colonizările relativ libere în sec. XVII sunt date într-un capitol aparte, în care găsim informaţii despre migraţia moldovenilor spre Nistru pe timpul domniilor lui Vasile Lupu şi Duca-Vodă.

Următorul capitol este consacrat numeroaselor colonizări la est de Nistru şi de Bug, fiind menţionate etapele de colonizare legate, în fond, de războaiele ruso-turce şi de politica statului rus de populare a pământurilor pustii ocupate de ruşi. Semnarea tratatului de pace la Bucureşti în 1812, apoi reforma agrară din 1861 au dus la noi perioade de colonizare a Transnistriei cu români. Starea economică precară, dar şi elementul străin, care exploata „poporul învins", i-au făcut pe ţăranii agricultori să ia drumul după pământ spre Caucaz, dincolo de Volga, în estul Rusiei, iar în locul satelor române s-au aşezat coloniile slave expediate din centrul Rusiei. Spre sfârşitul sec. XIX s-a intensificat procesul de migraţiune a păstorilor din Transilvania şi Moldova. Autorul aduce informaţii despre locurile unde au ajuns păstorii români: Crimeea, pe malurile mărilor Negre şi Azov, pe valea râurilor Cama şi Manic, alte ţinuturi până la Bacu, Batumi, Tbilisi. Au ajuns în Cercasc, Taganrog, Rostov pe Don, Astrahan etc.

În acelaşi timp cursul politic al Rusiei era direcţionat spre procesul de slavizare a populaţiei în Transnistria. După 1812 aici a crescut populaţia rusă şi ucraineană. S-a intensificat procesul de asimilare în localităţile cu populaţie compactă: românizarea ucrainenilor şi ruşilor, pe de altă parte ucrainizarea şi rusificarea moldovenilor.

Evenimentele istorice din sec. XIX sunt completate cu informaţii despre slaba dezvoltare a culturii din Transnistria. Din cauza anumitor factori (rusificarea forţată, regimul de cenzură, centralizarea sistemului de stat de dirijare a culturii etc.) învăţământul era extrem de slab dezvoltat. Cu toate acestea mai mulţi originari din Transnistria au ajuns figuri remarcabile în activitatea ştiinţifică şi pedagogică [Iacob Hâncu (Ghinculov), Victor Grigorovici, Alexandru Sturdza]. Creaţia populară a moldovenilor din stânga Nistrului a fost cercetată de mai mulţi savanţi. Compartimentul ne oferă date depline despre Teodor Burada, primul etnograf şi folclorist, care a efectuat în 1882 cercetări de teren în satele de la est de Nistru. Materialul adunat a stat la baza studiilor *O călătorie în satele moldoveneşti din gubernia Kerson (Rusia*) şi *O călătorie la românii din gubernia Kamenetz-Podolsk (Rusia)*. T. Burada face observaţii asupra înfăţişării fizice, portului popular, ocupaţiilor de bază, gospodăriei şi locuinţei ţărăneşti, limbii, tradiţiilor etno-folclorice, constatând unitatea neamului românilor din aceste gubernii cu acei din Moldova şi Maramureş. Ambele lucrări au fost apreciate şi completate de o serie de cercetători din sec. XX: N. Iorga, V. Harea, I. Nistor, L. Berdan, I. Datcu ş. a.

În continuare studiul introductiv include perioada ce cuprinde începutul sec. XX până la 1924. Autorul prezintă pe scurt structura etnică a populaţiei moldoveneşti din Transnistria la început de secol, reproduce apoi condiţiile reale pentru înviorarea vieţii culturale, face o relatare amănunţită a evenimentelor din 1917, evidenţiind lupta românilor transnistrieni pentru emancipare naţională, aspiraţia lor la unirea

politică cu fraţii din dreapta Nistrului. În acelaşi timp regretă faptul că în primele două decenii ale sec. XX s-au făcut puţine cercetări ştiinţifice, menţionând cele câteva studii referitoare la Transnistria. Din studiul lui V. Harea *Românii de peste Nistru* (1923) sunt remarcate capitolele dedicate obiceiurilor, portului popular, cântecelor populare. Ni se atrage atenţia asupra studiului lui N. Smochină *Republica moldovenească*, în care putem afla date preţioase despre obiceiurile de familie şi calendaristice, despre cântecele populare. Nu trece cu vederea situaţia românilor basarabeni strămutaţi cu traiul în această perioadă în unele regiuni orientale (ţinutul Primorie, regiunea Omsc, Chirghizia, Cazastan, reg. Aktiubincs).

Perioada anilor 1924-1940 este pe deplin caracterizată. În atenţia noastră sunt aduse părerile istoricilor despre adevăratul scop al formării RASSM, care nici pe departe nu urmărea prosperarea moldovenilor transnistrieni, deşteptarea lor naţională. Prin înjghebarea acestei republici se dorea să se aibă la îndemână un instrument bolşevic în lupta împotriva României. Pe lângă datele de ordin general cititorul poate afla o serie de probleme complicate existente în Transnistria, printre care chestiunea foarte dificilă a limbii, implementarea românofobiei cu ajutorul sistemului de instruire marxist-leninistă, analfabetismul, situaţia proastă a învăţământului în limba naţională, propaganda ateistă, înlocuirea obiceiurilor vechi cu cele *noi, sovietice*, crearea *culturii naţionale după formă* şi *socialistă după conţinut* ceea ce însemna, de fapt, rusificarea şi deznaţionalizarea rapidă a culturii româneşti în RASSM.

O atenţie majoră este acordată în cadrul acestui capitol folcloristicii moldoveneşti, apărută ca ştiinţă în mijlocul anilor 1920. Autorul pune în lumină problemele legate de condiţiile specifice perioadei respective, surprinde climatul politic impropriu dezvoltării folcloristicii. Ziarele şi revistele (*Plugarul roş, Comsomolistul Moldovei*, revista *Moldova literară*) publicau folclorul convenabil ideologiei sovietice. Este adusă în discuţie activitatea lui Pavel Chioru, considerat primul folclorist moldovean în perioada sovietică, dar şi un ideolog marxist combatant. Lui îi aparţin primele culegeri de folclor al românilor de la est de Nistru*: Zicătoarele moldoveneşti* (1927) şi trei părţi ale culegerii de cântece folclorice moldoveneşti, apărute în anii 1927-1928. Lucrările lui au constituit, după cum afirmă autorul, un important eveniment cultural pentru perioada dată.

Referindu-se la alfabetizarea în grafia latină (1932-1937), autorul menţionează unica lucrare de folclor, astăzi o raritate bibliografică, editată cu caractere latine *Cântece populare moldoveneşti* (Culese de C. Neniu şi E. Lebedeva. Tiraspol. 1935).

În continuare autorul se opreşte la cartea cunoscutului lingvist moscovit Maxim V. Serghievschii *Молдавские этюды*. (Москва - Ленинград. Изд. АН СССР. 1936). Atenţia este axată vizavi de compartimentul de folclor ce conţine 13 texte folclorice, redate cu caractere latine, reprezentând cele două graiuri ale moldovenilor din nordul şi sudul actualelor raioane ale R. Moldova.

Nichita Smochină, un alt activist în domeniu, a adus, după T. Burada, cea mai importantă contribuţie la cunoaşterea spiritualităţii românilor transnistrieni. Aflăm că N. Smochină, spre deosebire de predecesorii săi, a fost interesat în primul rând de obiceiurile populare, fiind autorul culegerii de texte folclorice literare înregistrate

în Transnistria, *Din literatura populară a românilor de peste Nistru* (1939), unica de acest fel. Lui Smochină îi aparține și prima culegere de folclor al copiilor în spațiul basarabean-transnistrean.

Nu sunt neglijate de autor nici culegerile de folclor, apărute în 1940, precum și activitatea ansamblului condus de lăutarul Gheorghe Murga, Capelei Corale *Doina*, cât și aportul scriitorilor din RASSM la promovarea creațiilor populare. În concluzie, autorul remarcă caracterul ideologic-social și vulgarizator în mare parte al folcloristicii elaborate în anii 1930 în RASSM.

Din capitolul, consacrat perioadei ce include cel de al doilea război mondial, reținem faptul că, începând cu 1942 în Transnistria s-au desfășurat câteva cercetări de teren interdisciplinare, inclusiv înregistrări etno-folclorice, organizatorul nemijlocit al investigațiilor fiind Traian Herseni, reprezentant al Școlii Sociologice a prof. Dimitrie Gusti. La cercetări au participat Constantin Brăiloiu, Ovidiu Bârlea, Anton Golopenția, Nichita Smochină, Gheorghe Pavelescu, Tatiana Găluşcă ş. a. În continuare autorul se oprește la studiul amplu și valoros scris de Gh. Pavelescu pe baza materialelor etno-folclorice culese în ianuarie 1942, apoi sunt relatate cercetările de teren din 1942-1944, care au avut loc în condiții foarte grele, în spatele frontului germano-sovietic, în spațiul dintre Bug și Nipru, coasta Mării Azov, până în nordul Caucazului, bazinul carbonifer al Donbasului. Sunt reținute observațiile cercetătorilor cu privire la unitatea culturii tradiționale românești.

Ultimul capitol, *Perioada postbelică,* îmbogățește, în mod firesc, folcloristica moldovenească contemporană. Paginile ne dau o imagine clară asupra rezultatelor obținute prin studierea folclorului la est de Nistru și de Bug, efectuată în a doua jumătate a sec. XX – înc. sec. XXI. Cititorul este informat de faptul că în perioada imediat următoare după război se publicau în presa periodică doar texte folclorice cu conținut *nou, socialist*. Nu toate culegerile de folclor tipărite la Chișinău în 1950-1956, consideră autorul, prezintă valoare.

Începând cu anii 1960 cercetările de teren privind creațiile populare se efectuează la un nivel relativ avansat. Atrag atenția investigațiile efectuate în a doua jumătate a sec. XX la românii din Transnistria, Transbugia și din satele românești sau mixte aflate în regiunile și ținuturile din Ucraina și Federația Rusă. La aceste lucrări au participat folcloriștii de la AȘM: G. Botezatu, M. Savin, V. Cirimpei, Gh. Spătaru, A. Hâncu, N. Băieșu, E. Junghietu, Iu. Filip, S. Moraru, I. Buruiană ș. a. Autorul trece în revistă toate lucrările, culegerile, cărțile, articolele legate de funcțiile, pe care le-a îndeplinit, de-a lungul timpului, creația populară a românilor trăitori la est de Nistru. Cu un profund spirit de discernământ sunt remarcate evenimentele editoriale de excepție de la Chișinău și București.

În linii generale, studiul prezintă interes prin informația istorică pe care o pune la dispoziția cititorului, dar și prin aducerea la zi a problemelor legate de starea creațiilor populare ale românilor de la est de Nistru. Astfel, în concluzie, Nicolae Băieșu, după prezentarea unor argumente convingătoare pe paginile *Studiului introductiv*, subliniază starea deplorabilă a creațiilor populare ale românilor trăitori în imensul spațiu al slavilor orientali. Autorul regretă faptul că posibilități de redresare a situației date nu există, totuși, prin îndemnul său își precizează clar poziția: *cunoașterea, continuarea*

studierii acestei moşteniri a românilor, care locuiesc în mediul slavilor orientali, rămâne a fi o datorie sfântă a savanţilor, a fiecăruia dintre noi (p. 158).

În *Notă asupra ediţiei* este indicată structura volumului, componenţa şi tematica compartimentelor, formele şi metodele de prezentare a descrierilor şi textelor folclorice. Materialele, extrase, în fond, din Arhiva de Folclor a AŞM, au fost reproduse autentic, fără prelucrări, literaturalizări sau redactări. Unele texte au la subsol adnotările adecvate. Tot la subsol găsim şi traducerile cuvintelor străine. În anumite cazuri apar ghilimelele, apostroful (prezenţa căruia este argumentată), punctele de suspensie, parantezele pătrate şi unghiulare. O parte din texte sunt publicate în mai multe variante. Lista variantelor neincluse în lucrare poate fi regăsită după textul publicat. Fiecare text conţine informaţiile cuvenite conform rigorii şi acurateţei ştiinţifice: denumirea arhivei, anul înregistrării, numărul manuscrisului în arhivă, fila, localitatea, raionul, regiunea, date referitoare la informator şi la culegător ş. a.

Cu totul speciale în ansamblul lucrării sunt cele trei compartimente ce pun în lumină folclorul calendaristic, de familie şi descântecele. Primul compartiment poartă titlul *Tradiţii etnofolclorice ale sărbătorilor de peste an* (Nicolae Băieşu). În mica prefaţă autorul aduce câteva observaţii, constatări. În primul rând, în satele româneşti de la est de Nistru sărbătorile populare de peste an sunt, *în general, aceleaşi ori asemănătoare cu ale conaţionalilor lor din toate zonele româneşti şi, în mare măsură, cu ale întregii lumi creştine* (p. 164). Al doilea moment notat ţine de respectarea şi marcarea sărbătorilor calendaristice conform stilului vechi ca o puternică influenţă a bisericii slavilor răsăriteni. În sfârşit, este reţinut faptul că procesul de dispariţie a multor tradiţii populare a decurs mai intens ca în Basarabia din cauza schimbărilor social-economice (colectivizarea, rusificarea, deznaţionalizarea, ateismul), a căror derulare a început mai devreme în zonele menţionate. Compartimentul cuprinde tradiţiile etno-folclorice ale sărbătorilor de iarnă, primăvară, vară şi toamnă. Sunt relatate semnificaţiile, componentele creştine şi precreştine ale sărbătorilor, numirile populare cu explicaţiile de rigoare, cele mai diverse semne având legătură cu fenomenele naturii, obiceiurile, credinţele, indicaţiile şi contraindicaţiile, practicile magice, legendele din viaţa sfinţilor, funcţiile şi calităţile acestora. Un loc aparte îl ocupă textele ceremoniale: colindele cântecele de stea, urăturile, textele poetice însoţitoare ale diverselor obiceiuri.

Compartimentul doi este consacrat folclorului riturilor de familie (Andrei Hâncu) şi cuprinde *ritualul naşterii, ceremonialul nunţii* şi *ceremonialul înmormântării.* Referitor la obiceiurile legate de naşterea copilului autorul consemnează schimbările în cadrul ritualului naşterii în perioada dominaţiei sovietelor. Înainte de a trece la descrierea sintetico-schematică a nunţii autorul se opreşte asupra nunţii din Moldova istorică, unde iniţial a existat subversiunea centrală (moldovenească) a nunţii româneşti. Anume această subversiune, cu unele elemente nordice şi sudice ale Basarabiei, s-a răspândit la est de Nistru prin migraţiile de populaţii româneşti în sec. XVI-XVII, XVIII-XIX. Prezentarea nunţii româneşti în trei zone (Transnistria, Transbugia şi nordul Caucazului) *este cea mai completă la momentul dat* (p. 440). Concluzia la care ajunge autorul este că *în acest vast areal nunta este mult deteriorată*, *deşi are*, *cu unele schimbări zonale, forma tradiţională* (p. 424). Din folclorul nunţii sunt prezentate forme recitate şi formule, strigături, cântece satirice, oraţii, conăcării, iertăciuni, urături, cântecele miresei. Ceremonialul înmormântării *este unificat total şi prin eforturile*

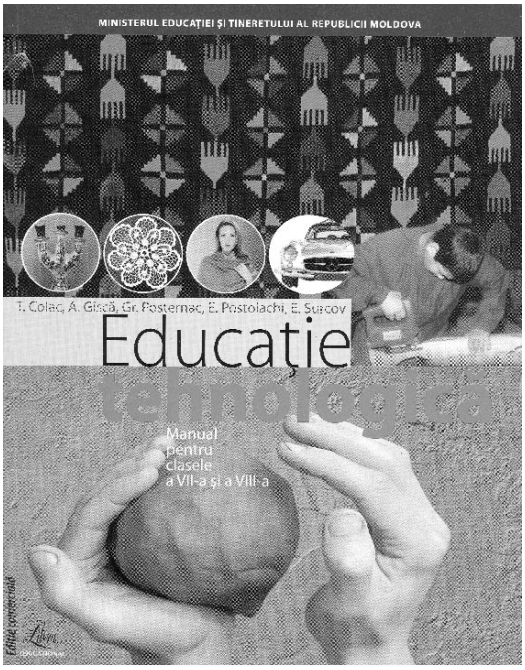
bisericii creştine (p. 462). Părţii descriptive a obiceiurilor urmează bocetele de mamă, de tată, pentru bărbaţi, de fecior, de mireasă, pentru naşi, cântece-bocete.

Al treilea compartiment, cu titlul *Descântece* (Ana Graur), reflectă circulaţia descântecelor în zonele menţionate chiar în titlul volumului, acest gen constituind *o prezenţă constantă la românii de peste Nistru,Bug, din nordul Caucazului, păstrându-şi în linii mari forma tradiţională, până spre sfârşitul sec. XX* (p. 488). Autoarea reuşeşte să contureze tabloul integral al acestui străvechi obicei, referindu-se mai întâi la credinţele şi practicile magice legate de descântec. Textele folclorice sunt clasate în ordine alfabetică după tipul funcţional în cadrul celor două mari categorii: *Descântece, Vrăji, farmece şi desfaceri.*

În concluzie, conchidem că autorii lucrării, dispunând de o largă bază documentară şi o bogată informaţie de teren, ne oferă prin acest volum o imagine definitorie a monumentelor folclorice ale românilor trăitori în Transnistria, Transbugia, nordul Caucazului. Cele 594 de pagini ale volumului care face obiectul prezentării, incluzând hărţi, fotografii, desene, prefeţe, comentarii, abrevieri, glosar, indici ale localităţilor în care au fost efectuate înregistrările, lista informatorilor şi a culegătorilor, alcătuiesc o contribuţie ştiinţifică meritorie în literatura de specialitate.

La cele spuse anterior putem adăuga faptul că această carte este dedicată specialiştilor folclorişti, etnografi, profesorilor, studenţilor, elevilor, celor mai largi categorii de cititori, interesaţi de cunoaşterea şi înţelegerea culturii populare.

Maria Ciocanu,
şef Secţie Etnografie, MNEIN.



Tudor COLAC, Aliona GÂSCĂ, Grigore POSTERNAC, Elena POSTOLACHI, Eugenia SURCOV. **Educaţie tehnologică. Manual pentru clasele a VIII-a.** Coordonator: Tudor Colac. Editura *Litera*, 2007.

Considerat drept reviriment al anului de către participanţii la conferinţa cadrelor didactice de profil din municipiul Chişinău, acest manual confirmă încă odată teza că disciplina *Educaţia tehnologică*, având caracter interdisciplinar, are ca obiectiv deschiderea orizontului elevilor pentru cunoaştere şi pentru stimularea creativităţii, contribuirea la integrarea acestora în spaţiul cultural-istoric şi cel social-economic

al societății. Perfectarea activității de muncă a omului contemporan este în directă dependență de evoluția vertiginoasă a științei, aplicarea noilor tehnologii şi dezvoltarea cerințelor de calificare. Prin urmare în fața elevului sânt înaintate, printre alte scopuri majore, şi dezideratele *a învăța să învețe, cunoașterea şi însuşirea tradițiilor populare naționale, activizarea spiritului de inițiativă şi de ingeniozitate, însuşirea tehnicii electronice, dezvoltarea gândirii creative, dezvoltarea capacității de soluționare a problemelor apărute* etc.

Materialul este alcătuit din 14 capitole, corespunzătoare modulelor curriculare, după cum urmează:

Clasa a VII-a

1. Arta ceramicii
2. Croşetarea
3. Tehnologii vestimentare
4. Arta covorului. Covorul neted
5. Prelucrarea artistică a lemnului
6. Tehnologia prelucrării metalului

Clasa a VIII-a

1. Arta ceramicii
2. Croşetarea
3. Tehnologii vestimentare
4. Arta covorului. Covorul în bumbi.
5. Desen tehnic
6. Automobilul
7. Prelucrarea artistică a lemnului
8. Tehnologia prelucrării metalului.

În conformitate cu cerințele curriculumului, fiecare capitol include anumite compartimente, cum ar fi: obiective, conținuturi, activități de învățare, sugestii metodologice şi teste de evaluare. Astfel că un modul începe cu *titlul, nominalizarea obiectivelor*, continuă cu *specificarea subcapitolului, textul explicativ* propriu-zis, evidențierea *noțiunilor de bază* la rubrica *noțiuni-cheie*, *definiția, legenda* şi un volum considerabil de *ilustrații* şi *imagini*, care completează informația din textul explicativ. Rubricile de extindere a orizontului cognitiv *Ştiați că…, Expresii etnofolclorice, Aritmogriful şi…imaginația* şi altele au menirea să asigure legătura interdisciplinară şi să lărgească sfera cunoştințelor, perspectiva intelectuală a elevilor. Rubricile *Lucru individual* şi *Lucru în grup* precum şi *Activitatea practică* însoțite de *Fişa tehnologică* sânt în corelație directă cu rubricile *Evaluare frontală* şi *Teste de evaluare sumativă* la sfârşit de capitol. Pentru a stimula procesul de memorare şi însuşire a informației autorii au făcut uz de semnul (!), rubricile *Rețineți!* şi *Important.*

O trăsătură distinctivă pe întreg parcursul manualului este racordarea la izvoarele înțelepciunii populare, fie prin rubricile nominalizate mai sus, fie prin jocurile de sorginte etnofolclorică, proverbe şi zicători, legende şi tradiții locale, îndeletnicirile de a efectua expediții pentru colectarea materialelor etnofolclorice sau de a poposi în atelierele de creație ale meşterilor populari din vatra satului.

Sub aspect metodic, manualul *Educație tehnologică* pentru clasele VII-VIII este conceput şi construit în conformitate cu cerințele didactice moderne. Punându-se accentul pe instruirea formativă, bazată pe metode interactive, pe comportamentul constructiv al elevilor, sarcinile didactice au menirea de a-i ajuta pe aceştia să-şi formeze competențe fundamentale, capacități durabile, deprinderi practice. Autorii au

reuşit o îmbinare ingenioasă a informaţiilor din istorie, teorie şi practică, disciplina de bază cu alte discipline şi drept rezultat suportul didactic oferă un câştig de cauză profesorului. Sursele bibliografice bogate, diverse şi reprezentative pentru fiecare modul sânt actualizate prin valorificarea unor căi de cunoaştere, pentru înţelegerea şi aplicarea cunoştinţelor din partea fiecărui profesor şi elev.

Avem certitudinea fermă că anume nivelul profesionist incontestabil şi experienţa didactică bogată a autorilor sânt factorii determinanţi în realizarea principiilor de bază, specifice în genere educaţiei tehnologice: valorificarea activităţilor tradiţionale locale de artizanat, asigurarea caracterului dinamic şi deschis al studiului precum şi a caracterului progresiv şi a gradului de dificultate privind utilizarea conţinutului, desfăşurarea procesului educaţional pe baza principiului modular şi prin interacţiune cu toţi factorii ambianţi, în special cu cei externi sociali, economici, culturali şi, nu în ultimul rând, a principiului includerii elevului în cadrul finit cu etapele inerente *observare – cercetare – sinteză – proiectare – realizare – valorificare.* Astfel că în manualul respectiv se ţine cont plenar de factorii decisivi în contextul pedagogic actual: cultura tradiţională, contextul şi producţiile culturale naţionale şi universale, modul de viaţă al comunităţii şi atitudinile sociale, structurile şi instituţiile sociale care permit elevului să înţeleagă şi să interpreteze situaţiile în care el este plasat, interesele şi nevoile individuale şi sociale ale elevului în dependenţă de criteriile de vârstă, profil tehnic, menaj, băiat/fată etc. Dezvoltarea multilaterală a personalităţii copilului nu este posibilă fără a forma la elevi convingeri şi priceperi de a munci, dat fiind că munca, privită prin prisma creativităţii, este sursa vitală principală atât pentru fiecare individ aparte, cât şi pentru societate în ansamblu.

Tudor Costiceanu

Valentina IAROVOI. ***Sărbătorile de Paşti: tradiţii şi bucate.*** Editura Iulian, Chişinău, 2007, 48 p.

Studiul vine să acopere o lipsă clar sesizabilă de lucrări privind practicarea marilor sărbători populare, ce se bucură şi în prezent de mare priză în societate. Până acum vreo două decenii aceste sărbători erau interzise, fiind declarate de ideologia oficială drept inutile, chiar periculoase. Ca urmare, actualmente cărţile ce abordează sărbătorile pascale sunt necesare, pentru a crea un liant între tradiţia subţiată şi dorinţa societăţii de a miza în continuare pe valorile consacrate.

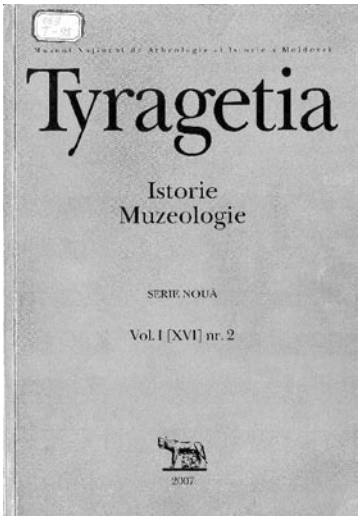
Autoarea lucrării, cercetătorul ştiinţific Valentina Iarovoi - o excelentă cunoscătoare a

tradiției alimentare și o prețuitoare sensibilă a esențelor educaționale etnice, - a gândit proiectul acestei cărți ținând cont de necesitățile actuale ale societății. Structural, textul ei cuprinde ciclul sărbătorilor pascale, inițiind treptat cititorul în consecutivitatea acestor sărbători, convingându-l să pătrundă în universul culturii tradiționale.

Lucrarea este scrisă cu multă competență, într-o formă accesibilă publicului larg, captivează prin consistența informației și prin interpretările oferite. Astfel, cititorul asimilează scenarii sărbătorești mai mult sau mai puțin cunoscute din propriile amintiri sau din povestirile celor mai în vârstă. Așa cum le reactualizează autoarea, sunt laborioase pentru că fac parte din sfera sacrului foarte sensibil și ca tot ce ține de religie, rămâne a fi marcat de prescripții și interdicții. În societatea noastră poate fi remarcat un fenomen distinct: oamenii mai în vârstă, dar și copiii, și tinerii, manifestă curiozitate și pioșenie pentru Paști, simt nevoia înțelegerii și trăirii fenomenelor sacre. Oamenii caută semnificațiile acestor fenomene și au nevoie de interpretări și explicații de rigoare, care să-i ajute să pătrundă în rostul obiceiurilor. În această ordine de idei, studiul Valentinei Iarovoi vine să completeze golul existent în istoriografia sărbătorilor religioase, ca parte a etnografiei.

Este important că după ce a prezentat sărbătoarea pascală în toată complexitatea, autoarea a inclus în conținutul textului suporturi foarte necesare pentru continuitatea tradiției: rețete de bucate rituale și imagini de ouă încondeiate. Astfel că această carte vine în sprijinul înțelegerii dimensiunilor culturale ale fenomenului.

Publicația este o realizare ce vine în consens cu alte activități pascale ale colectivului Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală. An de an, înainte de Paști aici funcționează un atelier de încondeiere a ouălor la care participă mulți doritori de a pătrunde această artă. O bună parte dintre ei sunt profesori de educație tehnologică, dar vin și elevi și studenți. Mai târziu, în cadrul sărbătorii „A treia zi de Paști la Muzeu" sunt vernisate expoziții de ouă încondeiate, icoane și alte obiecte de cult, se organizează spectacole de muzică sacră, precum și un program pentru marele scrânciob din curtea muzeului.



Varvara Buzilă,
secretar științific,
Muzeul Național de Etnografie
și Istorie Naturală

***TYRAGETIA*, Istorie, Muzeologie.** Serie nouă. Vol. I [XVI] nr. 2. Chișinău, 2007, 367 p.

Volumul, editat de Muzeul Național de Arheologie și Istorie a Moldovei în anul 2007, începe o serie nouă a Anuarului *Tyragetia*, după cum o arată însișisi responsabilii de ediție. Schimbarea se datorează fuzionării Muzeului Național de Istorie a Moldovei Muzeul de

Arheologie şi Etnografie al AŞM, ce au avut loc în decembrie 2005.

Noua serie a Anuarului reprezintă nu numai o schimbare de continuitate editorială, ci şi de imagine grafică, fiind, de fapt, una de ordin cantitativ şi calitativ. În primul rând, pentru o mai bună administrare a materialului, publicaţia are două fascicole, nr. 1 *Arheologie. Istorie Antică*, şi nr. 2 - *Istorie şi Muzeologie*. Pe lângă faptul că este continuată linia ştiinţifico-istorică de înaltă cotă, graţie rigorilor înaintate faţă de textele publicate şi aparatul lor critic, revista se apropie foarte mult de publicaţiile de acest gen apărute în Europa şi în lume. La momentul actual, există puţine publicaţii în Republica Moldova, care ar avea şi ar respecta standardele propuse de către editorii revistei *Tyragetia*.

Vorbind nemijlocit de volumul *Istorie şi Muzeologie,* putem consemna că acesta este împărţit în patru compartimente: *Studii; Materiale şi cercetări; Recenzii şi prezentări de carte* şi *Omagieri.*

Volumul este reprezentativ şi cuprinde 39 de studii şi materiale, care după cum şi este anunţat, poartă un caracter novator muzeografic şi istoric. Din primul grup de lucrări menţionăm pe cele semnate de dr. Elena Ploşniţă, dr. Elena Postică şi Iulia Postică, care ni s-au părut consistente în idei şi dozate cu noutate ştiinţifică.

Cât priveşte cel de-al doilea grup, din punct de vedere diacronic, acesta cuprinde practic toate perioadele istorice, axându-se, în principiu, pe problemele cercetării evoluţiei spaţiului românesc, referindu-se, cu precădere, la cel dintre Prut şi Nistru, adică la Basarabia.

Este de reţinut şi faptul că ediţia însumează în paginile sale atât lucrările unor specialişti consacraţi deja în domeniu, cum sunt Gheorghe Postică, Valentin Tomuleţ sau Ana Niculiţă, atât şi ale tinerilor, care sunt abia la începutul carierei de cercetător, dar se remarcă prin realizări sesizabile: Natalia Timohin, Andrei Emiliciuc şi Maxim Melinte.

Se impun de asemenea prin valoare ştiinţifică notorie lucrările cercetătorilor Ion Tentiuc, Lilia Zabolotnaia şi Lucia Sava, care, prin tematica abordată demonstrează o dată în plus noile posibilităţi şi domenii de cercetare ale istoriei.

În cele din urmă, considerăm că vol. I, nr. 2 al Anuarului *Tyragetia* este racordat prin demersul său ştiinţific noilor imperative ale timpului prin care trece ştiinţa istorică actualmente şi credem că va fi de utilitate reală pentru specialiştii segmentului istoric. Sunt remarcabile rezultatele ştiinţifice ale acestui colectiv de autori care are şi experienţă dobândită prin prestanţă continuă şi pondere în mediul ştiinţific. O dovedeşte şi volumul destul de impunător al revistei, fapt pentru care felicităm instituţia şi îi dorim noi rezultate ştiinţifice.

Diana Zarija,
cercetător ştiinţific stagiar,
Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală

***

CRONICĂ MUZEALĂ

*****

23 februarie 2007. Inaugurarea Expoziției-concurs republicane a meşterilor cioplitori în lemn. Ediția a IX-a. De la stânga la dreapta: Iulia Paliț, specialist principal al Centrului Național de Creație Populară, Mihai Ursu, directorul general al MNEIN, Iustina Scarlat, directorul Centrului Național de Creație Populară, Victor Ciobanu, şef Direcție la Ministerul Culturii şi Turismului.

23 februarie 2007. Varvara Buzilă, secretar ştiințific al MNEIN, şi Victor Pelin, meşter popular. Interviu pentru emisiunea TV „O vatră a tuturor satelor".

1 martie 2007. Inaugurarea expoziției „Mărțișor – 2007”. Ediția a IV-a. De la stânga la dreapta: colaboratorii MNEIN - Aurelia Nosataia, șef sector Secția Patrimoniu, Olesea Lungu, cercetător științific Secția Etnografie, Varvara Buzilă, secretar științific.

1 martie 2007. Melodiile primăverii, interpretate de Dina Vrăjmașu, cobzarul Victor Botnaru și ansamblul ”Miorița” (conducător Valentina Oglindă) de la Direcția *Drepturile Copiilor* din sect. Botanica, mun. Chișinău, la inaugurarea expoziției „Mărțișor – 2007”.

23 martie 2007. Inaugurarea expoziției „Muzeul omagiază Teatrele”. De la stânga la dreapta: Gheorghe Oanța, şef Secție Fonduri şi Informatică la Muzeul Teatrului, Mihail Cocieru, vicepreşedintele Uniunii Teatrale din Moldova, Varvara Buzilă, secretar ştiințific al MNEIN, Dumitru Madanɵ şef sector Secția Patrimoniu al MNEIN, Andrei Lozovan, directorul Teatrului Național de Operă şi Balet.

10 aprilie 2007. Lansarea cărții „Sărbătorile de Paşti: tradiții şi bucate”. Autor Valentina Iarovoi, cercetător ştiințific, Secția Etnografie, MNEIN (în centru).

10 aprilie 2007. „Pascala – 2007”. Parohul bisericii *Sf. Dumitru* protoiereul Pavel Borşevici prezintă expoziția enoriaşilor.

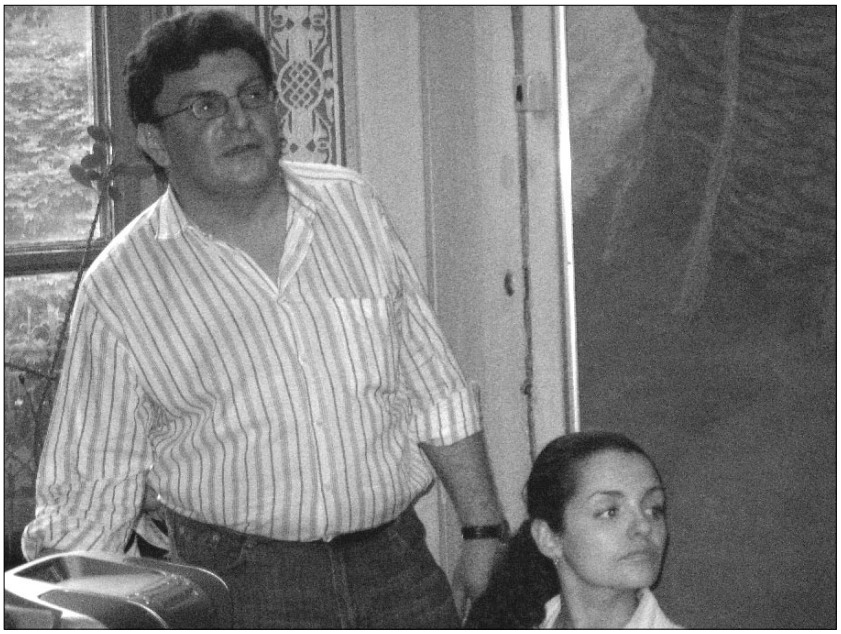
10 aprilie 2007. A treia zi de Paşti. Muzeografii şi oaspeţii la scrânciobul pascal.

18 mai 2007. În câteva clipe startează „Hobby–Marathonul”. În prim plan: Albina Korotcaia, participant, şi Nadejda Sârghi, şefa bibliotecii MNEIN. În planul doi: Mihai Ursu, director general, şi Tatiana Tihmanovski, director adjunct al MNEIN.

18 mai 2007. Denis Korotkii, participant la expoziția „Hobby–Marathon”.

18 mai 2007. Elevii de la Liceul Teoretic din s. Săseni, participanți fideli la expoziția „Hobby- Marathon”.

18 mai 2007. Ștafeta marathonului a preluat-o Ansamblul Etnofolcloric de la Liceul Teoretic „Minerva”, mun. Chișinău. Conducător artistic Dina Vrăjmaşu.



18 mai 2007. Mihai Potorac, directorul Muzeului Meşteşugurilor Populare din Moldova, pasionat de teatru, a fondat un grup teatral la Liceul Teoretic din s. Ivancea, raionul Orhei.

18 mai 2007. Grupul teatral al Liceului Teoretic din c. Ivancea, raionul Orhei la „Hobby Marathon”.

18 mai 2007. Participanți și spectatori ai „Hobby-Marathon”-ului.

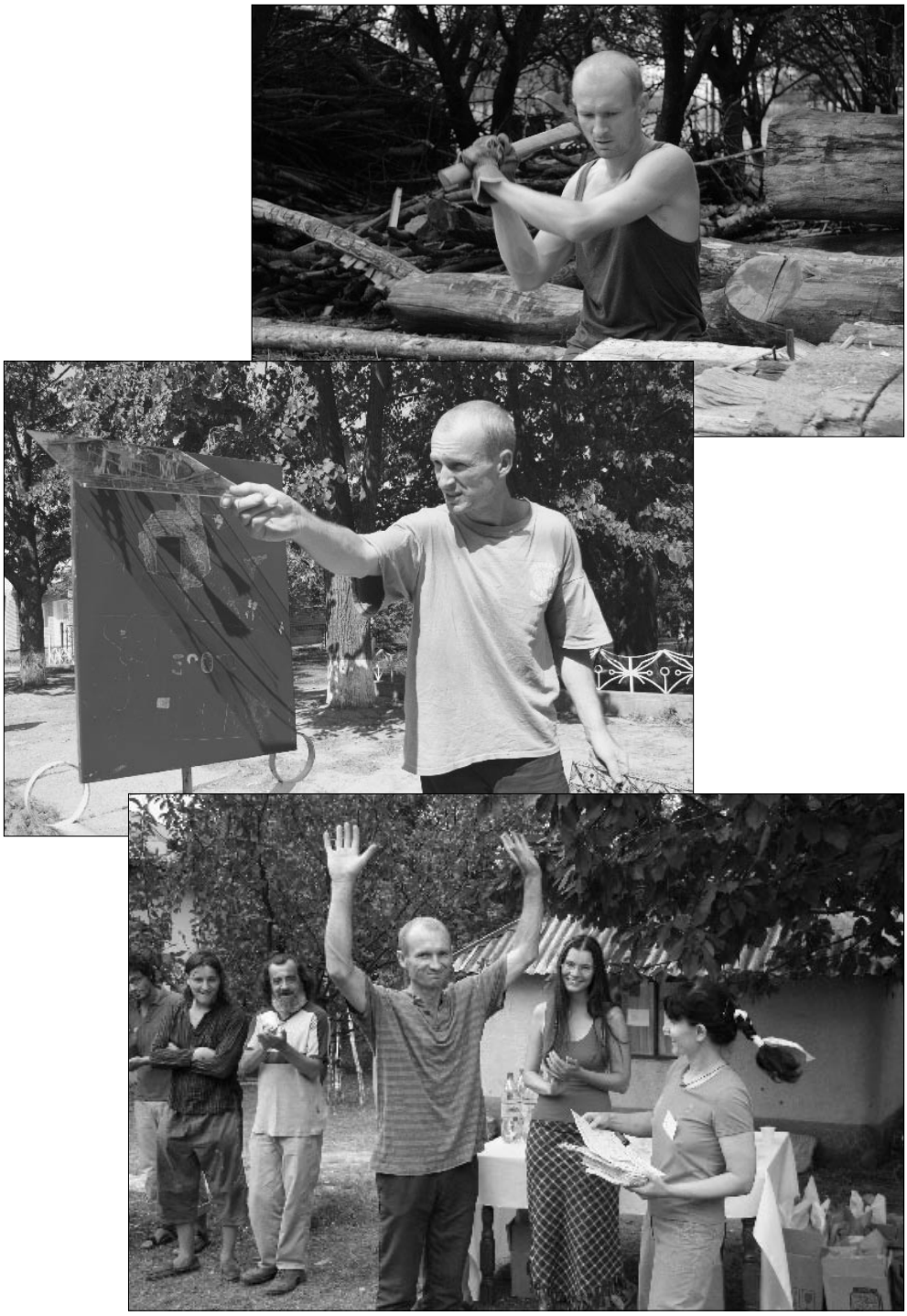
25 mai 2007. Lecția practică de aranjare a florilor vii organizată de specialiștii Centrului Orășenesc a Tinerilor naturaliști (în centru).

4 iunie 2007. Prima fântâna construită de muzeografi pe teritoriul Muzeului Satului. Vitalie Golub, director adjunct, şi Petru Bujor, lemnar la MNEIN.

4 iunie 2007. Sfinţirea fântânii edificate pe teritoriul Muzeului Satului sub patronatul Ministrului Culturii şi Turismului Artur Cozma.

4 iunie 2007. Teatrul Epic de Etnografie şi Folclor „Ion Creangă” la sărbătoarea rusaliilor la Muzeul Satului.

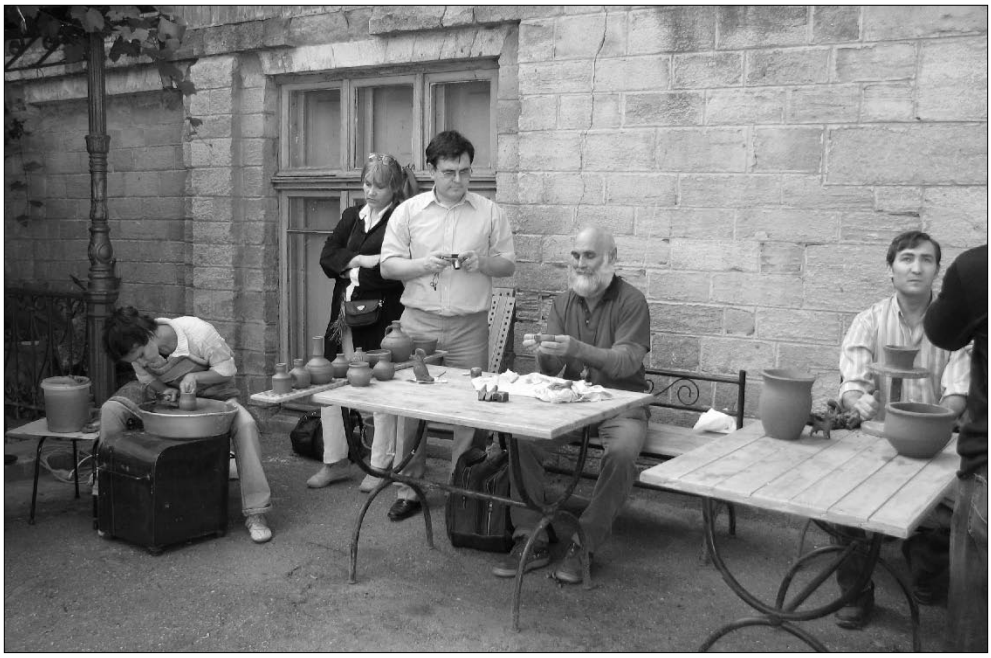
4 iunie 2007. Masa de pomenire „La iarbă verde”. Muzeul Satului.



După muncă - diploma! Ghenadie Porescu, pictor-restaurator la MNEIN, participant la Tabăra Internațională de Arte vizuale „Cucuteni -2007”, România.

14 septembrie 2007. Expoziția „Civilizația lutului şi a pietrei”.

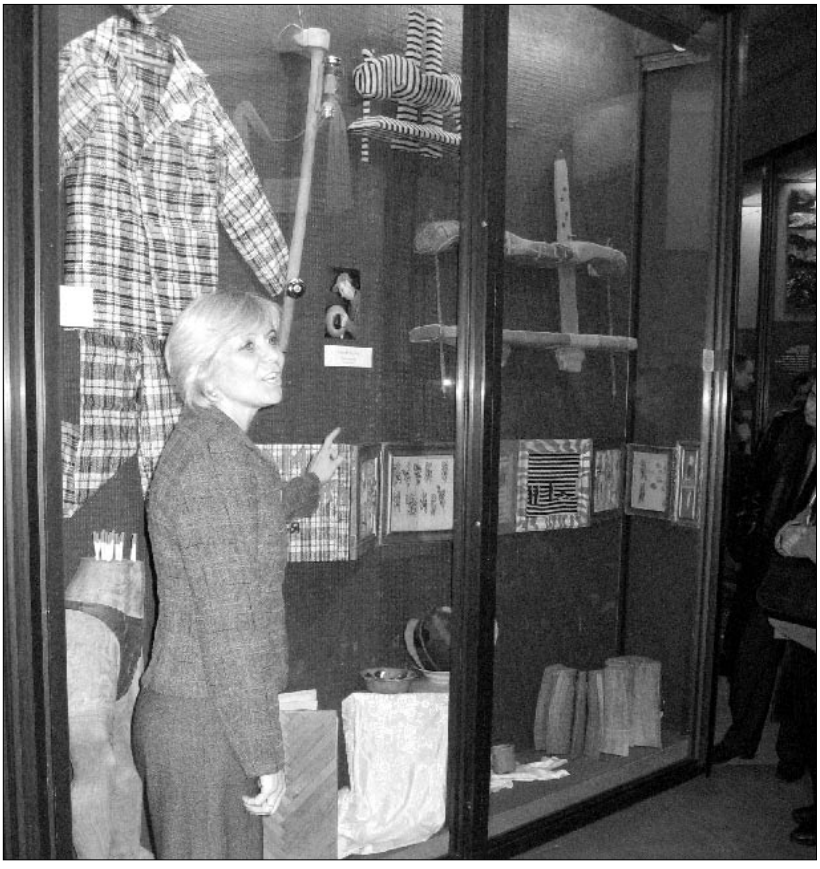
14 septembrie 2007. Expoziția „Civilizația lutului şi a pietrei”. Maria Ciocanu, şef Secție Etnografie, Nina Țurcanu, custode superior, şi Lina Chiperi, muzeograf Secția Patrimoniu.



14 septembrie 2007. Atelierul de olărit din cadrul expoziției „Civilizația lutului şi a pietrei”. De la stânga la dreapta: Olga Koşeli, meşter popular, Ion Bălteanu, preşedintele Uniunii Meşterilor Populari, Victor Sosnovțev şi Valeriu Bouroş, meşteri populari.

29 septembrie 2007. Expoziție de artă populară, amenajată cu prilejul sărbătorii bunicilor la Palatul Republicii. Raisa Tabuică, custode-şef, şi Nina Țurcan, custode superior.

14 octombrie 2007. Expoziție de artă populară la Hramul municipiului Chișinău.



23 octombrie 2007. T. Tihmanovski, director-adjunct, prezintă expoziția „Muzeografii şi pasiunile lor”, inaugurată cu prilejul aniversării a 118-a a MNEIN.

24 octombrie 2007. Lansarea monografiei „Bulboaca de pe Bâc”, autor dr. Constantin Gh. Ciobanu. De la stânga la dreapta: Alecu Reniță, redactor-şef al revistei „Natura”, Mihai Ursu, director general al MNEIN, dr. Constantin Gh. Ciobanu, şef Secție la MNEIN.

24 octombrie 2007. Lansarea monografiei „Bulboaca de pe Bâc”, autor dr. Constantin Gh. Ciobanu. De la stânga la dreapta: dr. hab. Anatol Petrenco, profesor universitar USM, dr. Constantin Gh. Ciobanu, protoiereul Petru Buburuz, dr. hab. Grigore Căpățină, cercetător ştiințific Secția Ştiințele Naturii al MNEIN.

***

OMAGIERI

*****

Dr., conf. univ. ELENA POSTOLACHi

Reprezentantă notorie a ştiinţei şi culturii noastre, doamna Elena Postolachi s-a născut la 10 martie 1942, în satul Ţaul, Donduşeni. Aici a copilărit şi a descoperit valorile culturii tradiţionale, în contextul modernizării lor. Şi tot aici a învăţat la şcoală. Apoi şi-a făcut studiile la Facultatea de Istorie a Universităţii de Stat din Chişinău, asimilând o nouă perspectivă asupra dimensiunilor culturii – cea ştiinţifică.

Încă din tinereţe s-a arătat preocupată de problemele etnografiei şi etnologiei. Având o bună pregătire empirică în domeniul ţesăturilor încă din copilărie, intuind resursele bogate ale tradiţiei textilelor populare, şi-a axat de timpuriu cercetarea în acest domeniu. A fost o alegere benefică şi pentru cercetare şi pentru cercetătoare. Începând din 1968 îşi desfăşoară munca de cercetător la AŞM. În anii ’70-80 ai secolului al XX - lea a realizat cercetări complexe de teren în timpul expedițiilor etnografice ale Academiei de Ştiinţe, pe care le organiza, alături de cunoscutul etnograf Valentin Zelenciuc şi a reuşit să documenteze o etapă foarte importantă pentru dezvoltarea ţesutului tradiţional – ultima în evoluţia sa firească. A susţinut teza de doctor în istorie în 1985 cu lucrarea *Ţesutul popular din Moldova* la Institutul de Etnografie „Mikluho-Maklai” din Moscova şi a publicat ulterior monografia *Молдавское народное ткачество,* Chişinău, 1987. Volumul a pus în valoare, pentru prima dată în istoriografie, bogăţia, diversitatea şi specificul textilelor din Moldova. Publicaţiile ulterioare ale cercetătoarei privind covoarele, au relevat ponderea acestui segment expresiv în cultura noastră tradiţională.

Anii ’90 au fost consemnaţi prin realizări deosebite în conştientizarea şi promovarea valorilor artistice populare. Elena Postolachi a contribuit la constituirea Secţiei de Cercetare a Meşteşugurilor Populare Artistice în cadrul Secţiei de Etnografie şi Folclor a Academiei de Ştiinţe a Moldovei, în fruntea căreia s-a aflat până în 2006, când, prin absorbţie, aceasta a format un colectiv comun cu secţia de etnografie a Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, ca rezultat al optimizării infrastructurii sferei ştiinţei şi inovării. Tot în această perioadă a iniţiat grupul de cercetări privind conceptualizarea educaţiei etnografice în şcoala de cultură generală şi cea de învăţământ superior. În rezultatul acestor colaborări, au apărut manualele de educaţie tehnologică, destinate diferitelor categorii de utilizatori: elevi ai şcolilor medii, cei ai şcolilor speciale, profesori de educaţie tehnologică etc.

Doamna Elena Postolachi are grad de cercetător ştiinţific superior la specialitatea etnografie (1990), este Eminent al Culturii (1980), membru al Consiliului specializat pentru susţinerea doctoratelor în etnologie, antropologie culturală şi

istorică, conferențiar-cercetător universitar, conducător științific în elaborarea tezelor de doctorat, titular de cursuri universitare din domeniul etnologiei și etnografiei, consultant științific coordonator, expert în elaborarea manualelor de educație tehnologică, specializată în studierea artei populare, textilelor, problemelor teoretice ale etnologiei, coordonator științific în problemele meșteșugurilor populare artistice, președintele Centrului de Etnologie și Ecologie Umană.

Omagiind activitatea științifică și didactică a Elenei Postolachi, relevăm, în primul rând, competența, entuziasmul, patriotismul, puterea de muncă rar întâlnită, devotamentul pentru cultura noastră populară. Timp de câteva decenii a cutreierat republica în lung și-n lat, realizând investigații de teren în cadrul echipelor etnografice. A cercetat cultura tradițională în toate aspectele ei. A organizat și a ghidat echipe de cercetători pe drumul cercetării. Numeroase generații de studenți au învățat de la conferențiarul-cercetător Elena Postolachi să cunoască, să înțeleagă și să aprecieze valorile culturii populare. Rodul muncii domniei sale se manifestă în cele 140 de lucrări publicate în țară și peste hotare, inclusiv studii, monografii și manuale, prin acestea îmbogățind cultura și valorile spiritualității noastre.

Se cuvine să remarcăm și faptul că Elena Postolachi deține mai multe premii și medalii primite la diverse expoziții: *Medalia de bronz* din Cehoslovacia pentru promovarea artei din Moldova (1987); 5 *Diplome de gradul 1* și *Medalia de Aur* specială pentru ciclul de lucrări în domeniul design-ului industrial, pentru activitatea multilaterală în elaborarea strategiei de renaștere, instruire și implementare de tehnologii avansate, pentru cea mai reprezentativă participare la expoziție (2001); două *Diplome* de participare la Expoziția Internațională „Black sea Letex-2003" și la Expoziția FOR Universală „Micul business-2003", *Medalia de Aur (NICA)* cu mențiune specială pentru colecția de textile, pentru promovarea artei naționale". Infoinvest-2003; *Diplomă de Excelență* și *ordinul Tehnico-științific și cultural* „Leonardo da Vinci" pentru promovarea și dezvoltarea activităților științifice și culturale și un șir de alte mențiuni (2004, Forul inventatorilor români), *Medalia de Aur, Medalia de Argint, Cupa AGEPI* pentru cel mai reușit design la Expoziția „Infoinvest-2005"și noile elaborări în bază de tradiții; *Medalia de Aur, Medalia de Argint, Cupa AGEPI* pentru cel mai reușit design, *Diploma* de mențiune pentru noi textile decorative și vestimentare în baza tradițiilor populare, pentru Ghidul metodic „Meșteșugurile populare artistice" (2007); *Medalia de Bronz – FIR* (Forul inventatorilor români) și *Diplomă de Excelență* pentru invenția textilelor moderne cu motive tradiționale (2007).

La cei 65 de ani Elena Postolachi continuă cu aceeași abnegație și perseverență să fie preocupată de implementarea rezultatelor investigațiilor în revigorarea meșteșugurilor populare și în sistemul de învățământ, de elaborarea noilor proiecte de artizanat și de promovare a etnografiei, prin participare în expoziții naționale și internaționale instruirea cadrelor din sistemul universitar și din doctorantură face parte, de asemenea, din arsenalul preocupărilor sale profesionale. Utilizează metode specifice eficiente de analiză și evidențiere a particularităților fenomenelor culturale, privind dezvoltarea și transformarea lor.

Colectivul muzeului îi dorește multă sănătate și noi realizări în procesul de cercetare și perpetuare a culturii tradiționale autohtone.

Maria Ciocanu
Șef Secție Etnografie, MNEIN

NADEJDA SÂRGHI
Şefa Bibliotecii
Ştiinţifice a MNEIN

Biblioteca Ştiinţifică a muzeului este veche de când instituţia şi conţine un fond de carte şi de reviste de mare utilitate cercetătorilor. De două decenii gestionează această colecţie dna Nadejda Sârghi. Şi tot de atâţia ani, graţie dumneaei, numărul titlurilor a crescut continuu, indiferent de modestia bugetului rezervat achiziţiilor de cărţi şi publicaţii periodice.

Nadejda Sârghi a început a lucra în calitate de bibliotecar superior la muzeu în anul 1989, iar din anul 2002 conduce cu competenţă şi profesionalism această „navă" destul de impunătoare – Biblioteca Ştiinţifică a Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, care deţine un fond foarte bogat de carte şi ediţii periodice, pe potriva prestigiului instituţiei. Pe parcursul anilor el a fost completat cu numeroase şi variate ediţii, multe dintre ele au devenit raritãţi bibliografice, încât astăzi Biblioteca este printre puţinele, de profil ştiinţific, în republică.

Ceea ce ne impresionează mult de câte ori apelăm la serviciile şefei bibliotecii este uşurinţa cu care dna Nadejda Sârghi se orientează în cele circa 41 mii de unităţi. Deseori ne pune la dispoziţie cărţile solicitate, fără a consulta catalogul, ştiind inclusiv cum arată cartea. Sute de cititori din diferite instituţii şi organizaţii frecventează biblioteca în căutarea literaturii ştiinţifice pentru elaborarea comunicărilor, referatelor, tezelor de licenţă, masterat şi doctorat, monografiilor, cataloagelor etc. Cu siguranţă putem spune că fiecare dintre ei a fost şi este deservit cu amabilitate, chiar şi cei care caută uneori „ceva despre…", fără a indica autorul sau denumirea lucrării.

Nadejda Sârghi face parte din categoria oamenilor fericiţi care şi-au găsit rostul în viaţă. Şi nu trebuie să ne spună dumneaei cât de mult este pasionată de munca pe care o face, este destul s-o vezi într-o librărie în momentul selectării şi procurării literaturii pentru completarea fondului bibliotecii, să te iuţi cum î-i radiază ochii când

primește în dar o ediție nouă, pe care muzeul încă nu o are sau să urmărești cu câtă grijă și atenție ține în mână cărțile rare.

Nadejda Sârghi se deosebește printr-o abnegație remarcabilă în organizarea și desfășurarea activității bibliotecii și nu ratează nici o posibilitate de a o îmbogăți cu ediții noi. Astfel, în anii 2002 și 2004 a elaborat și realizat două proiecte de completare, susținute financiar de Fundația Soros-Moldova. Tinde să pună în circuit valorile din patrimoniul pe care-l deține Biblioteca Științifică a MNEIN, organizând în permanență expoziții tematice, prezentând informații pentru diverse ediții bibliografice, printre care reținem lucrarea „Memoriile Moldovei", realizată de Biblioteca Națională. Totodată dumneaei întreține legături colegiale cu alte biblioteci din municipiu. Activează cu competență la completarea sutelor de fișe pentru Baza de date „Muzeele Moldovei", menține în ordine perfectă fișierul bibliotecii, urmărește cu perseverență starea fizică a cărților și conduce procesul de restaurate a exemplarelor deteriorate.

Apreciem cu multă satisfacție succesele profesionale ale colegei noastre, ne bucură mult și faptul că putem beneficia de o atitudine deosebită din partea dumneaei. Nadejda Sârghi posedă magia comunicării – este sinceră, deschisă, mărinimoasă, corectă, sufletistă și nici odată indiferentă față de viața și activitatea noastră în muzeu.

Probabil, din aceste considerente în bibliotecă s-a creat o atmosferă de confort și creație. Pentru calitățile ei colectivul a ales-o de mai multe ori în Comitetul sindical al Muzeului, demonstrând că are totalmente încredere în obiectivitatea și onestitatea Nadejdei Sârghi.

Cu prilejul zilei de naștere colegii unanim și-au exprimat respectul și dragostea, adresându-i cele mai frumoase urări de bine, sănătate și prosperitate dumneaei și familiei: părinților Efim și Parascovia Sârghi din Vasilcău, Soroca care au crescut și educat 4 fete și un băiat în spiritul muncii, omeniei, prieteniei și dragostei de neam și viață, soțului Alexandru și copiilor Sergiu și Vera, pentru care este cea mai bună soție și mămică.

La mulți ani și mult noroc, frumoasă doamnă Nadejda Sârghi!

Din numele colegilor

Tatiana Tihmanovski și **Maria Ciocanu.**

***

DONAȚII DE CARTE

*****

DONAȚII DE CARTE

pentru Biblioteca Muzeului Național de Etnografie şi Istorie Naturală (a. 2007)

Nr.	DONATOR	DENUMIREA LUCRĂRII
1.	Muzeul Județean Mureş. Târgu Mureş.	**Buletin ştiințific** „**Marisia**”. Studii şi materiale. Etnografie. Artă. Artă populară. Anii 1996, 2000, 2003, 2005.
2.	Muzeul Județean Mureş. Târgu Mureş.	**Buletin ştiințific** „**Marisia**”. Studia scientiarum naturale. Anii 1997, 2000, 2003, 2006.
3.	Muzeul Județean Mureş	**Ghidul Muzeului de Etnografie şi Artă populară din Mureş**. Târgu Mureş, 1996.
4.	Institutul Patrimonial Cultural al A.Ş.M.	**Верхнепамолитическая стоянка Рашков-7**. Chişinău, 2007.
5.	Mihai Ursu	I. Opris. **Istoria muzeelor din România**. Bucureşti,1994.
6.	Mihai Ursu	E. Doga. **În do major**. Chişinău, 2007.
7.	Mihai Ursu	**Membrii Academiei de Ştiințe a Moldovei.** Chişinău, 2006.
8.	Varvara Buzilă	M. Pop. **Folclor românesc**. I. Bucureşti,1998.
9.	Varvara Buzilă	**Destin românesc** (3 reviste) Bucureşti, 2006.
10.	Varvara Buzilă	V. Vaițan. **Lauda neamului**. Baia Mare, 2002.
11.	Varvara Buzilă	**A.Ş.M. Lista lucrărilor ştiințifice publicate şi a titlurilor de protecție obținute de comunitatea ştiințifică din RM în a. 2006**. Chişinău, 2007.
12.	Varvara Buzilă	**Raport privind activitatea Consiliului Suprem pentru Ştiință şi Dezvoltare Tehnologică şi rezultatele ştiințifice principale obținute în sfera ştiinței şi inovării în a. 2006**. Chişinău, 2007.
13.	Valentina Iarovoi	**Sărbătorile de Paşti. Tradiții şi bucate.** Chişinău, 2007.
14.	Vasile Grosu	**Археология Венгрии**. M., 1986.
15.	Vasile Grosu	Федарук А. Т. **Садово- парковое искусство Беларуссии**. Минск. 1989.
16.	Zinaida Şofransky	**Coloranții vegetali în arta tradițională**. Chişinău, 2006.
17.	Zinaida Şofransky	**Paleta culorilor populare**. Bucureşti, 2006.
18.	Muzeul Național de Arheologie şi Istorie a Moldovei.	**Tyragetia**. Vol. I, nr.1, nr. 2. **Cartea memoriei**. Vol. 4. A. Grițco. **Popas în timp**. Chişinău, 2006. C. Popa. **Bălăneşti**. Bucureşti, 1981. N. Bulat. **Descoperă. Exploatează. Studiază**.
19.	Constantin Gh. Ciobanu	Constantin Gh. Ciobanu. **Bulboaca de pe Bâc. Urmele timpului.** Chişinău, 2006.

Selecție: Nadejda Sârghi

***

IN MEMORIAM

*****

In memoriam
Dumitru Pop (1927 - 2006)
Cercetător distins şi competent al folclorului

Încercarea noastră de a profila o imagine actualizată a omului de ştiinţă, profesorului Dumitru Pop se vrea o modestă expresie a aprecierii din partea unui fost învăţăcel, doctorand sub îndrumarea Domniei Sale. Avem toată convingerea că o rememorare a ceea ce a însemnat şi înseamnă personalitatea notorie a cărturarului clujean este binemeritată.

S-a născut la 18 martie 1927 în comuna Băseşti, judeţul Maramureş. Studiile şcolare le face la Iaşi (1939 -1945) şi Carei (1945 - 1947), studiile universitare - la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca (1947 - 1951). Debutează în cariera sa ca asistent la catedra de filologie românească a Facultăţii de Filologie a Universităţii „Babeş-Bolyai", preparator la filiala Cluj a Institutului de Lingvistică al Academiei Române, asistent la catedra de literatură română a universităţii nominalizate, lector, conferenţiar şi profesor la aceeaşi catedră. În perioada 1 martie – 1 iulie 1964 este lector de limbă şi literatură română la Universitatea din Montpelier, de la 1 octombrie 1963 pînă la 15 octombrie 1966, cu excepţia celor patru luni din primăvara – vara lui 1964, s-a aflat pe post de conferenţiar la Institutul Pedagogic din Oradea. Între 1 septembrie 1966 – 15 septembrie 1969 conduce, paralel, Secţia din Cluj a Institutul de Etnografie şi Folclor al Academiei Române, după ce anterior, în perioada 1 noiembrie 1957 – 30 aprilie 1959 a lucrat prin cumul ca cercetător ştiinţific principal la aceeaşi instituţie. A fost ales în funcţia de decan al Facultăţii de Filologie a Universităţii din Cluj (15 octombrie 1968 – 12 iunie 1976), ulterior fiind numit director al Institutului de Lingvistică şi Istorie Literară din Cluj. În 1969 susţine titlul de doctor în filologie la Universitatea din Bucureşti cu teza *Folcloristica Maramureşului.*

Mai mulţi cercetători au remarcat că reperele etnologice, studiul folclorului constituie şi segmentul cel mai rezistent al activităţii sale, alături de o impresionantă diversitate tematică şi un quantum de ansamblu, impunător, al cuprinsului operei sale.

Lucrarea de sinteză *Folcloristica Maramureşului* apare tipărită la Bucureşti în anul 1970 şi este situată printre primele studii de acest fel din ţară.

Prin profunzimea şi vastitatea problematicii volumul *Obiceiuri agrare în tradiţia populară românească.* ce include studii consacrate *Pluguşorului, Paparudei, Caloianului, Drăgaicei,* obiceiurilor de seceriş etc., înscrie contribuţii teoretice şi metodologice cu caracter interdisciplinar, alături de abordarea etnologică modernă prin scrutarea mentalităţii tradiţionale.

Lucrarea *Studii de istoria folcloristicii româneşti*, apărută la Baia Mare în 1997, vădeşte interesul autorului pentru istoria folcloristicii şi pentru activitatea unor scriitori de inspiraţie folclorică.

Reflecţiile cărturarului clujean despre patrimoniul nostru etnocultural şi despre rosturile etnologiei în societate sunt expuse în volumul *Coordonate ale culturii populare româneşti în perspectivă etnologică* (Cluj-Napoca, 2002), venind să întregească, prin cele două mari secţiuni, studiul pentru cunoaşterea culturii populare.

Una dintre dimensiunile demne de apreciat în activitatea profesorului D.

Pop este colectarea, analiza şi publicarea folclorului. *Poezii populare din Sălaj*, printre care şi un număr impunător de creaţii din Băseşti, *Poezii populare din Lăpuş, Folclor din Bihor, Folclor din zona Codrului* includ şi ample studii instructive de prezentare a vieţii etnofolclorice din vetrele cercetate, pe lângă marea diversitate a speciilor şi categoriilor folclorice inserate.

Pe parcursul celor patru ani de studii doctorale din Cluj, am rămas frapat într-un fel de rigurozitatea demersului ştiinţific al profesorului D. Pop, de viziunea clară, sobră, unitară asupra fenomenelor etnofolclorice în discuţie, de bogăţia şi densitatea informaţiei pe care o debita, de erudiţia, mărinimia şi inteligenţa dascălului, de farmecul relaţiilor deschise, sincere manifestate pentru cercetătorii mai tineri. Am certitudinea că aceleaşi calităţi ale conştiinţei Domniei Sale i-au călăuzit şi pe alţi exponenţi ai şcolii doctorale fondată şi condusă timp de peste trei decenii de Dumitru Pop. Graţie faptului că bunul profesor le-a coordonat activitatea de promovare, un şir de tineri cercetători: Ilie Moise, Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, Lucia Cireş, Lucia Berdan, Ion Cuceu, Maria Cuceu, Virgiliu Florea, Ion Şeuleanu, Varvara Buzilă, Amalia Pavelescu, Nicolae Cojocaru şi nu numai au devenit peste ani personalităţi marcante ale etnologiei româneşti. (cer scuze că apelez la numele Dlor.)

Iar cursurile universitare de folclor ţinute la Cluj, Oradea sau Baia Mare vor rămâne revelatoare pentru studenţii de altă dată. Chiar de la prima noastră întîlnire la catedră am remarcat un bărbat chipeş, de un şarm aparte, amintind de noblețea actorilor din pleada de aur a scenei universale, nici o dată distant în comunicarea cu studenţii sau doctoranzii, cu vădite nuanţe sonore părinteşti în vocea-i plăcută, insuflînd de fiecare dată respect, demnitate, corectitudine, tact, bun simţ. Pentru cei veniţi de mai departe a fost şi a rămas întruchiparea proverbialei ospitalităţi ardeleneşti împreună cu distinsa Doamnă ce i-a împărţit destinul. Avea ceva numai a Domniei Sale: ştia să apropie oamenii, nu pregeta să împartă din cunoştinţele sale, socotind că şi prin asta va lăsa o urmă pe pământ. Astfel l-am cunoscut până pe 11 decembrie 2006, când a trecut hotarul dintre lumi, să fie mai aproape de Dumnezeu...

Iar încercarea de a schiţa unele dintre aspectele semnificative, în opinia noastră, pentru activitatea Omului de ştiinţă Dumitru Pop, se conjugă cu prestigiul operei merituoase pe care ne-a lăsat-o şi care continuă să lumineze ca o făclie filele deschise ale cărţilor de folclor ale Domniei Sale, sursă preţioasă pentru cei interesaţi să cunoască mereu noi perspective în interpretarea culturii populare a neamului nostru.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ A LUCRĂRILOR FOLCLORISTULUI DUMITRU POP

I. CURSURI, MANUALE, TRATATE

1. **„Curs de folclor literar românesc”**, Partea I, Cluj, „Litografia Învăţământului”, 1957, 190 p.
Menţ. şi rec. I. Lăudat, în **„Iaşul literar”**, IX (1958), nr. 2, P. 115 – 117; Ileana Vrancea, în **„Lupta de clasă”**, seria a V-a, XXXIX (1959), P. 109 – 110 (rec. critică).

2. **„Istoria literarturii române”,** vol. I, Bucureşti, 1964, P. 16 – 67 (colaborare la cap.: *„Obiceiuri de Anul Nou”, „Obiceiurile primăverii şi verii”, „Obiceiurile în legătură cu momentele mai importante din viaţa omului”*).

II. COLECŢII DE FOLCLOR, EDIŢII

1. **„Poezii populare din Sălaj,** în **Folclor din Transilvania”,** I, Bucureşti, „Editura pentru literatură”, 1962, P. 155 – 218 (150 piese, dintre care 32 apăruseră şi în Antologia „**Flori alese din poezia populară”,** Bucureşti, 1960)
2. **„Poezii populare din Lăpuş,** în **Folclor din Transilvania”**, I, P. 443 – 470 (49 piese). *Menţ. şi rec.* Mihai Pop în **„Luceafărul”**, II (1962), nr. 14, P. 2; Ion Taloş în **„Tribuna”**, VI (1962), nr. 46, P. 3; Adrian Fochi, în **„Demos”** (Berlin), nr. I, col. 118 – 119.
3. **Ioan Slavici, Opere**, vol. I, *”Poveşti”*, Bucureşti, „Editura pentru literatură”, 1967 (*text stabilit, variante şi glosar* – în colab. - *note*)
4. **„Folclor din Bihor”**, *”Poezii populare”,* Oradea, Casa creaţiei populare a judeţului Bihor, 1969 (348 piese, Cuvânt înainte, indici de localităţi şi informatori, indice de culegători, glosar), 349 p.
   Menţ. şi rec. Ion Cuceu în **„Făclia”**, XXIV (1969), nr. 7114, P. 2 şi în **„Tribuna”**, XIII (1969), nr. 50, P. 6; N. Both, în **„Steaua”**, XX (1969), nr. 11, P. 116, 119; Ion Şeuleanu în **„Studia...”**, Fasc. I, 1969, P. 137 – 139; Ion Taloş, în **„Iahrbuch fur Volksliedforshung”**, **„Funfzehner Jahrgang”**, 1970, P. 199 – 200; Adrian Fochi în **„Demos”**, 11 (1970), nr. I, col. 79 – 80.
5. **„O colecţie inedită de folclor într-un manuscris din Orşova”** (jud. Mureş) (în colab.) // **„Marisia”** (Tg. Mureş), 1976, P. 623 – 657 (81 piese culese în a doua jumătate a secolului al XIX-lea).
6. „Folclor din zona Codrului” // Baia Mare, Centrul de îndrumare a creaţiei populare şi a mişcării artistice de masă a judeţului Maramureş, 1978 (Cuvânt înainte, studiu introductiv, notă explicativă, glosar, indice de informatori, indice de culegători, lista ilustraţiilor, 500 texte).
   Menţ. şi rec. Ioan Chiş Ster, în **„Maramureş”**, 1978, dec., P.12, în **„Anuarul Marmaţia”**; IV, Baia Mare, 1978, P. 529 şi în **„Anuarul de folclor”**, I, Cluj-Napoca, 1980, P. 214 – 216; P. Lenghel – Izanu, în **„Pentru socialism”**, XXX (1979), nr. 7322, P. 3; E. Cosmuţa , în **«Bayabideki Faklya»**, XXII (1979), p. 5; Nicolae Both, în **«Steaua»**, XXX (1979), nr. 8, p. 53 - 54; Tănase Filip, în **«Foaia noastră»**, organ al Uniunii democratice a românilor din Ungaria, XXIX (1979) nr. 43, p. 7; Ilie Moise, în **«Studii şi comunicări»** (vol. II), Sibiu, 1981, p. 373 - 374; C. Parasca, în **«Biharea»**, VI (1978), Oradea, 1979, p. 329 - 330.
7. **Pe marginea «Mioriţei» // «Studia...»**, fasc. 1, 1965, P. 131 - 144 (36 variante inedite ale baladei, precedate de o prezentare).
8. **Folclor românesc din Crişana şi Banat de la începutul secolului al XX-lea,** I (379 texte în versuri şi proză, culese în anii 1907—1912 de elevii Liceului românesc din Beiuş; *Cuâвnt înainte, Introducere, Notă asupra ediţiei, Indice de localităţi şi informatori, Indice de culegători, Glosar* şi *Note)* În mss; vol. II: *Proză populară* (40 poveşti, snoave şi legende), în mss.
9. **Izvoare folclorice.** *Un manuscris inedit de la 1864.*

III. STUDII ŞI ARTICOLE DE TEORIA GENERALĂ A FOLCLORULUI ŞI DE METODOLOGIE A CERCETĂRII. ROLUL FOLCLORULUI IN VIAŢA OAMENILOR

1. *„Precizări în metodologia folclorului”* // **«Tribuna»**, I (1957), nr. 6, P. 9.
2. *„Viitorul creației folclorice”* // **«Tribuna»**, I (1957), nr. 24, P. 10.
3. *„Din problemele cercetării comparative în folcloristică”* // **«Studia Universitatis...»**, 1960, fasc. 2, P. 141 - 151.
4. *„Problema procesului de formare a folclorului muncitoresc”* // **«Studia...»**, 1961, fasc. 2, p. 139 - 150.
5. *„Cu privire la predarea folclorului în facultățile de filologie”* // **«Revista Învățământui superior»**, 1962, nr. 12, P. 108—113.
6. *„Folclorul şi unirea Transilvaniei cu România”* // **«Studia...»**, 1968, fasc. 2, P. 13 - 21.
7. *„Vârsta povestitorilor şi arta povestitului”* (în colab.) // **«Revista de etnografie şi folclor»**, 4 (1969), tom. 14, P. 263 - 269.
8. *„Arta populară: încotro?” (masă rotundă)* // **«Astra»**, V (1972), nr. 44, P. 5.
9. *„Să combatem tendințele de imixtiune în folclor” (masă rotundă)* // **«Ateneu»**, IX (1972), nr. 11, P. 13.
10. *„Spectacolul folcloric: între autenticitate şi mistificare” (masă rotundă)* // **«Amfiteatru»**, IX (1974), nr. 4, P. 26—27.
11. *„La question de l'heritage latin, dans le folklore roumain”* // **«Dacoromania»**. Freiburg—München, „Jahrbuch fur Qstliche Latinitat”, vol. I, 1973, P. 263 - 269;
Menț. şi rec. Nicoiae Gudea, în **«Tribuna»**, XVII (1973), nr. 44, P. 12; Al. Graur, în **«România literară»**, VI (1973), nr. 18, P. 11.
12. *„Etnografie şi folclor”,* // **«Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1971 - 1973»**, Cluj, 1973, P. 49 - 56.
13. *„Etnografie, folclor, etnologie”* // **«Biharea»**, 1973, P. 103 - 107.
14. *„Le bilinguisme folclorique”* // **«Etnoloskog pregleda» b**r. 11, Belgrad, 1973, P. 13 - 19.
15. *„Înnoiri şi sensuri în folclorul actual”* // **«Steaua»**, XXV (1974), nr. 4, P. 20 - 21.
16. *„Le folklore roumain dans le cadre european”* // **„Romania and European civilisation”**, Cluj-Napoca, Universitatea «Babeş-Bolyai», 1974, P. 65 - 88 (textul a apărut şi în l. engleză şi germană, iar apoi în germană a fost tipărit în colaborare cu Cornel Săteanu *„Die Rumanische Folklore in Europeeschen”* Kontext, // **«Zeitschrift fur Balkanologie»**, Munchen, **„Jahrang”**, XI, **„Haff”** I, 1975, P, 71 - 83.
17. *„Contribuția folcloristicii la desăvârşirea unității noastre de stat”* // **«Limbă şi literatură»**, Bucureşti, 1979, P. 20 - 26.
18. *„Folclor şi istorie”* // **Vol. „In memoriam Ion Mărcuş”**, Bucureşti, Institutul Victor Babeş, Laboratorul de Antropologie, 1979, P. 145 - 150.
19. *„Deceniul 8, secolul XX: încotro folclorul românesc” (masă rotundă)* // **«Amfiteatru»**, XIII (1978), nr. 4, P. 4 - 5
20. *„Folclorul în slujba Unirii”* // **«Studii şi comunicări»** (II), Sibiu, 1980, P. 7 - 15.
21. *„Dialectica autenticității în spațiul culturii populare” (masă rotundă)* **«Viața studențească»**, XXV (1981), nr. 51, p. 4 – 5.
22. *„Intre obiceiurile calendaristice şi cele legate de vârstele omului”* // **«Studii şi comunicări»** (VI), 1982, p. 11 - 20.
23. *„ Generația noastră şi cultura populară”* // **«Steaua»**, **XXXIV** (1983), nr. 6, P. 3.
24. *„Între limbă şi folclor”* // **«Comunicări filologice»**, Baia Mare, 1981, P.136 -139.
25. *„Poluare şi kitsch în cultura populară”* // **«Echinox»**, **XVIII (1986),** nr. 1 - 2, P. 2.

26. *„Mitologie românească". Dezbateri* // **«Revista de istorie şi teorie literară»**, XXXIV (1986), nr. 4, P. 16-18.
27. *„Cercetarea culturii noastre populare în perspectiva unor noi împliniri"* // **«Anuarul de Folclor»**, V - VII (1984 - 1986), Cluj-Napoca, 1987, P. 11 - 20; reprodus fragmentar, sub titlul „*Cercetarea culturii populare"* în **«Tribuna»**, **XXX** (1986), nr. 50, P. 1 - 5, iar sub titlul „*Spre etapa superioară a sintezelor moderne*", în **«Almanah turistic '88»**, P. 23 - 24.
28. *„Cultura populară şi viaţa modernă"* // **«Anuarul de Folclor»**, VIII - IX, 1991, P. 11 - 17 (reprodus şi în **«Vatra străbună»** (Alba Iulia), **«Revistă de istorie, etnografie şi folclor»**, (1991), nr. 1, P. 1, 7, nr. 4, P. 7.
29. *„Istorie şi folclor. Evenimentul politic în istoria folclorului"* // **«Anuarul de Folclor»**, **VIII - XI,** 1991, P. 87 - 95.
30. *"Expresii folclorice ale atitudinii ţăranului român faţă de divinitate"* // **«Studia...»**, 1990, fasc. 1, P. 78 - 86.
31. *„Cercetarea vieţii folclorice româneşti din ultimele patru decenii şi arhivele noastre de folclor"* // **«Revista de etnografie şi folclor»**, tom. 35 (1990), nr. 2, P. 131 - 140;
32. *„Dimensiunea geografică a culturii noastre populare şi noile sarcini ale etnologiei"* // **«Studii şi comunicări»**, Sibiu, 1990, P. 89 - 95.
33. *„Treptele descoperirii unităţii culturii noastre populare şi Marea Unire"* // **«Studia...»**, 1990, XXXV; nr. 3 - 4, P. 89 - 94.
34. *„Premise istorice şi filologice ale investigaţiei etnologice"* // **«Studii şi comunicări»**, XIII, Sibiu, 1994, P. 207 – 210.
35. *„Limbă şi cultură populară în viziunea «Muzeului Limbii române»,* // **«Studii şi comunicări»**, IX, Sibiu, 1995, P. 45 – 51 şi în **«Limba română»** (Chişinău), V (1995), nr. 5, P. 26 – 31.

IV. CONTRIBUŢII LA STUDIUL UNOR CATEGORII ŞI MOTIVE FOLCLORICE

1. *"Poezia haiducească în Transilvania"* // **«Tribuna»**, I (1958), nr. 18, P. 7.
2. *„Contribuţii la cunoaєterea unui vechi motiv folcloric românesc"* // **«Studia Universitatum «Victor Babeş» et «Bolyai»**, 1958, **Series Philologia**, fasc. 1, P. 81 - 87. *Menţ. şi rec.* Robert Wildhaber, Aa Th 958 «*Der Hilferuh des Hirten»,* // **«Fabula»**, 16, 1975, P. 233 - 256. Adrian Fochi, **Paralele folclorice; Coordonatele culturii carpatice,** Bucureşti, Editura Minerva, 1984, P. 285.
3. *„Pluguşorul în Transilvania"* // **«Revista de folclor»**, V (1960), nr. 1 - 2, P. 114 - 131. *„Menţ. şi rec.* Vasile Adăscăliţei, **Istoria unui obicei. Pluguşorul**, Iaşi, Editura Junimea, 1987, P. 17 ş.a., N. M. Băieşu, *„Poezia populară moldovenească a obiceiurilor de Anul Nou",* Chişinău, 1972 ş.a.
4. *„Un vechi cântec năsăudean"* (în colab.) // **«Revista de folclor»**, VII (1962), nr. 3 - 4, P. 89 - 91.
5. *„Sărbătorile noastre de iarnă"* // **«Familia»**, III (1967), nr. 12, P. 18.
6. *„Contribuţii la studiul baladei populare româneşti: balada voinicească"* (în colab.) // **«Studia...»**, 1967, fasc. 1, P. 7 - 25.
7. "*Intre cântecele de secere şi colinde"* // **«Folclor literar»**, vol, II, Timişoara, 1968, P. 185 - 191.
8. "*Contribuţii la studiul jocurilor de priveghi din zona Văii Gurghiului"* // **«Revista de etnografie şi folclor»**, 13 (1968), nr. 2, P. 131 - 141.
   Menţ. şl rec. Al. Mironescu, în **«Demos»**, 1969, I Jahrang 10, P. 87.

9. *„Napoleon Bonaparte dans le folclore roumain"* (în colab.) // **«Studia...»**, 1969, fasc. 2, P. 37 - 48.
10. *"Motivul «paharul de aur» în folclorul românesc"* // **«Studia...»**, 1970, fasc. 2, P. 19 - 29.
    Menț. și rec. Adriah Fochi, în **«Demos»**, 12 (1972), nr. 1, col. 67.
11. *„Cu privire la influența baladei populare sud-dunărene asupra baladei populare românești"* // **«Actele Simpozionului dedicat reciprocității jugoslavo-române în domeniul literaturii populare»**, Pancevo, 28 IX - I X 1972, Pancevo, 1974, P. 493 - 501.
12. *„Reflexe ale viticulturii în folclorul Transilvaniei"* // vol. Bulencea Athanasie, **«Viile și vinurile Transilvaniei»**, București, Editura Cerec, 1975, P. 24 - 31.
13. *„Das Motiv der «Gepluderten Sennhute» und die Folklore in Maramureș"* // **«Dacoromania»**, Jahrbuch...», vol. III, p. 277 - 288.
14. *„La ballade populaire"* // vol. **«La Roumanie et la civilization européene. Cours d'été international»**, 15 - 31 juillet, 1975, 8 p.
15. *„La ballade populaire roumaine"* // **«La Roumanie et la civilisation européene». Cours d' été international**, 1976, P. 98 - 107.
16. *„Quelques considerations sur la ballade populaire roumaine* // **«Melanges á la memoire de Louis Michel»**. Montpelier, Universite Paul Valery, 1979, P. 401 - 413.
17. *„Colinda românească, colindă carpatică"* // Iași, Universitatea «Al. I. Cuza», **«Cursurile de vară internaționale, 5—20 iulie 1979»**, Jași - Piatra Neamț, 16 p.
18. *„«Stâna prădată», un motiv din sfera mitologiei pastorale"* // **«Calendarul Maramureșului»,** Baia Mare, 1980, P. 72 - 73.
19. *„Folclorul Văii Gurghiului* (în colab.) // **«Marisia»**, VI, (1976), P. 567 – 612 *(Introducere, P*. 567 - 572; *Preocupări pentru folclorul Văii Gurghiului,* P. 573 - 580*; Plugușorul,* 591 - 592); VII (1977), P. 360 - 440 *(Folclorul obiceiurilor. Nașterea,* P. 359 - 362; *Rituri de nuntă,* P. 362 - 373; *Cântecul de nuntă;* P. 374 - 367; *Jocuri de priveghi,* P. 405 - 409); VIII (1978), P. 673 *(Ocazii folclorice speciale,* P. 673 - 680).
20. *„Cu privire la personalitatea folclorului oașenesc"* // **«Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei»**, X (1978), P. 363 - 370. Intr-o formă prescurtată articolul a apărut în **«Cronica sătmăreană»**, XI, 1978, nr. 2664, P. 2.
21. *„Cu privire la istoria colindei românești"* // **«Studia...»**, XXVI, (1968), fasc. l P. 3 - 9.
22. *„Contribuții la studiul Caloianului"* // **«Studii și comunicări»** (vol, III), Sibiu, 1981, P. 7 - 26.
23. *„Plugușorul — sinteză folclorică românească"* // **«Studii și Comunicări»** (vol. IV), Sibiu, 1982, p. 145 - l72.
24. *„Mitul zburătorului în poezia noastră populară"* // **«Steaua»**, XXXVIII (1987), nr. 2, P. 13, 39.
    Menț. și rec. Marin Marian, în **«Revista de etnografie și folclor»**, tom. 32 (1987), nr. 2, P. 168.
25. *„Drăgaica"* // **«Anuarul de Folclor»**, V - VII (1984 - 1986), Cluj-Napoca, 1987, P. 61—87.
26. **«Obiceiuri agrare în tradiția populară românească»**, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, 216 p. *Menț. și rec.* Viorel Rogoz, în **«Cronica sătmăreană»**, XXII (1989), nr. 6044, p. 2, și nr. 6045, p. 2; Ion Sculeanu, în **«Tribuna»** XXXIII (1989), nr. 22, P. 5; Paul H. Stahl, în **«Etudes et documents Balcaniques et Mediterranéens»**, Paris, 14

(1989), P. 194; Ilie Moise, în **«Transilvania»**, XVII (1989), nr. 10, P. 50; Al. Andrei în **«Revista de etnografie şi folclor»**, tom. 34 (1989), nr. 6, P. 585 - 586; Nicolae Ciurea-Genuneni, în **«Izvoraşul»**, serie nouă, I (1989), nr. I, P. 31; Marin Marian, în **«Luceafărul»**, XXXII (1989), nr. 49, p. 2; Mihai Coman, în **«România literară»**, XXIII (1990), nr. 19, P. 10.

27. *„Reflecţii pe marginea ultimelor lucrări de sinteză consacrate baladei populare româneşti"* // **«Studii şi articole»**, VI, Baia Mare, 1989, P. 21 - 32.
28. *„Codrul, motiv poetic fundamental în folclorul şi lteratura noastră naţională"* // **«Revista de etnografie şi folclor»**, tom. 35 (1990), nr. 1, P. 3 - 17.
29. *„La obârşiile teatrului: jocurile de priveghi"* // **«Thalia»**, II, (1992), nr. 3, P. 3.
30. *„Temeiuri creştine în geneza şi evoluţia culturii populare române"* // «**Imagini şi permanenţe în etnologia românească». Materialele Primului Simpozion naţional de etnologie**. Academia Română. Institutul de Etnografie şi Folclor. Academia Republicii Moldova, Institutul de Etnografie şi Folclor, Chişinău, Ştiinţa 1992, P. 311 - 317.
31. *„Mioriţa şi filozofia Morţii"* // **«Studii şi comunicări»**, VI, 1992, P. 5 - 14.
32. *„Mit, istorie şi sentiment în balada «Meşterul Manole»"* // **«Studii şi comunicări»**, VIII, 1994, P. 5 - 16.

V. ISTORIA FOLCLORISTICII ROMÂNEŞTI, FOLCLORIŞTI, ETAPE ALE DEZVOLTĂRII

1. *"Folcloristica noastră literară în ultimii zece ani"* // **«Anuarul Muzeului, etnografic al Transilvaniei pe anii 1957 - 1958»**, Cluj, 1958, P. 220 - 233.
2. *"Început de activitate folcloristică în nordul Transilvaniei: ziarul «Gutinul» de la Baia Mare"* // **«Revista de folclor»**, III, (1958), nr. 3, P. 101 - 114.
   Menţ. şi rec. I. Lăudat, în **«laşul literar»**, IX (1958), nr. 12, P. 85 - 86.
3. *„Ioan Slavici, teoretician al folclorului"* // **«Studia...»**, 1959, fasc. 2, P. 115 - 127. Reprodus fragmentar şi în «**Ioan Slavici, interpretat de...»**, Antologie, prefaţă, tabel cronologic, bibliografie selectivă de C. Mohanu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1977, P. 172 – 175.
4. *„Iosif Vulcan şi folclorul românesc"* // **«Revista de folclor»**, IV, (1959), nr. 3 - 4, p. 81 - 88. *Menţ. şi rec.* Vasile Adăscaliţei, în **«laşul literar»**, XI, (1960), nr. 5, P. 95; Ion Taloş, în **«Nyelv es irodalomtudomany kozlemenyek»**, V (1961), nr. 2, P. 177 - 178.
5. *„O bogată moştenire ştiinţifică"* // **«Studia...»**, fasc. 2, P. 83 - 85.
6. *„Folclorul literar al «Tribunei»"* // **«Studii de istorie literară şi folclor»**, Bucureşti, Editura Academiei..., 1964, P. 107 - 162.
   Menţ. şi rec. Adrian Fochi, în **«Demos»**, 6 (1965), nr. 2, Col. 143 - 144.
7. *"Culegerea de basme româneşti a lui Zeyk Ianos"* (în colab.) // **Vol. «Studii de istorie literară şi folclor»**, 1964, P. 223 - 242.
8. *„Grigore Silaşi, folclorist"* // **«Studia...»**, 1964, fasc. 1, P. 28 - 50.
9. *„Ion Muşlea"* // **«Studia...»**, 1967, fasc. 1, P. 145 - 147.
10. *„Ovid Densuşeanu, folclorist"* // **«Limbă şi literatură»**, vol. XIX, Bucureşti, 1968, P. 147 - 163.
11. *„Gorgeny videki folklorkutatasok" (Cercetările folcloristice din zona Văii Gurghiului)* // **«Ethnographia» Budapesta»**, 1968, nr. 3, P. 425 - 429.
12. *„Din istoria preocupărilor pentru folclorul bihorean"* // Vol. «**Zilele folclorului bi-**

horean», Oradea, 1968, P. 45 - 55.

13. *„Emil Bran, culegător de folclor"* // Vol. **«Studii şi articole»**, I, Baia Mare, 1970, P. 69 - 92.
14. **«Folcloristica Maramureşului»**, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, 284 p. *Menţ. şi rec.* Ion Cuceu, în **«Maramureş»**, 1970, decembrie, P. 15; în **«Făclia»**, XXVI (1970), nr. 7496, P. 2 şi în **«Studii şi articole»**, II, Baia Mare, 1973, P. 295 - 296; Dumitru Lazăr, în **«Pentru Socialism»**, XX, (1970), nr. 5204, P. 2; Vasile Sav, în **«Echinox»**, III (1971), nr. 4, P. 11; Ovidiu Bârlea, în **«Orizont»**, XXII (1971), nr. 2, P. 86 - 87; Virgil Florea, în **«Steaua»**, XXII (1971), nr.4. P. 109 - 111; Vasile Adăscăliţei, în **«Convorbiri literare»**, II, (1971), nr. 5, P. 104 - 105; P. Ursache, în **«Cronica»**, VI (1971), nr. 2, P. 3; Dinu Flămând, în **«Luceafărul»**, XIV (1971), nr. 30, P. 2; I. Şeulean, în **«Tribuna»**, XV (1971), nr. 4, P. 11; Adrian Fochi în **«Demos»**, 12 (1972), nr. 1, Col. 10 - 11.
15. *„Simeon Mândrescu şi folclorul românesc"* // **«Studia...»**, Series Historia, Philologia, Oeconomica, 1974, P. 43 - 49.
16. *„Sextil Puşcariu şi cultura noastră populară"* // **«Steaua»**, XXVIII (1977), nr. 1, P. 33 - 34 şi, într-o formă mai amplă, în **«Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei»**, IX (1977), P. 385 - 395.
17. *„Ion Pop Reteganul: 125 de ani de la naştere"* // **«Steaua»**, XXIX, (*978), nr. 5, P. 7, 34.
18. *„Basmele române..."* de Lazăr Şăineanu // **«Tribuna»**, XXIII (1979), nr. 12, P. 2.
19. *„Contribuţia familiei Densuşienilor la cercetarea culturii noastre populare"* // **«Marisia»**, X (1980), P. 599 - 609.
20. *„Vasile Bogrea şi cultura populară românească"* // **«Studii»**, XXVIII (1983), P. 20 – 26.
21. *«Tribuna» sibiană în istoria folcloristicii românești"* // **«Steaua»**, XXXV (1984), nr. 4, P. 26—27.
22. *„Cărturarul patriot Alexandru Tiplea"* // **«Steaua»**, XXXVI (1985), nr. 8, P. 48; reprodus şi în **«Pentru Socialism»**, XXXVI (1985), nr. 9281, P. 3 şi nr. 9287, P. 3.
23. *„Ion Breaza, bibliograf al folclorului"* // **«Biblioteca şi învăţământul»**, VIII, Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, 1984, P. 277 - 380.
24. *„Eroi culturali"* // **«Tribuna»**, XXX (1986), nr. 7, P. 8.
25. *„Din istoria folcloristicii românești: prof. Traian Gherman"* // **«Studia ..»**, XXXI (1986), fasc. 2, P. 3—13.
26. *„Profesorul Onisifor Ghibu şi cultura populară"* // **«Anuarul de folclor»**, V – VII, 1984, 1986, Cluj-Napoca, 1987, P. 417 - 422.
27. *"Adrian Fochi (1920 -1985)"* // **«Anuarul de folclor»**, V - VII, P. 427 - 429.
28. *„Interesul profesorului Alexandru Borza pentru cultura noastră populară"* // **«Anuarul Arhivei de Folclor»**, XII - XIV, 1993, P. 369 - 377.
29. *„Clujul - centru de cercetare a culturii populare românești"* // **«Anuarul Arhivei de Folclor»**, XII - XIV, 1993, P. 265 - 288.
30. *„Profesorul Paul H. Stahl şi colecţia «Societes europeennes»* // **«Anuarul**
31. **Arhivei de Folclor»**, XII - XIV, 1993, P. 443 - 445.
32. *«Revista de etnografie şi folclor» la 35 de ani de la apariţie"* // **«Anuarul**
33. **Arhivei de Folclor»,** XII - XIV, 1993, P. 443 - 445.
34. *„Moştenirea «Arhivei de Folclor» a Academiei Române"* //
35. **«Studii şi comunicări»,** X (1996).

VI. SCRIITORII ŞI FOLCLORUL. PREOCUPĂRI ŞI REFLEXE FOLCLORICE ÎN CREAŢIA LITERARĂ

1. *„Ion Agărbiceanu şi patrimoniul popular”* // **«Steaua»**, XIII (1962), nr. 9, P. 104 - 113.
2. *„Ion Codru Drăguşanu şl cultura populară”* // **«Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1960 - 1961»**, Cluj, 1962, P. 283 - 290.
3. **„***George Coşbuc şi folclorul”* // **«Studia...»**, 1966, fasc. 2, p. 7 - 28.
4. *„Concepţia folcloristică a lui George Coşbuc. Tradiţiile ei iluministe”* // vol. «**Studii despre Coşbuc»**, Societatea de ştiinţe istorice şi filologice, Filiala Cluj, 1966, P. 129 - 139.
   Menţ. şi rec. I. Şeuleanu, în **«Făclia»**, XXIX (1969), nr. 6894, P. 2; Adrian Fochi, «George Coşbuc şi creaţia populară», Bucureşti, Editura Minerva, 1971.
5. *„Izvorul folcloric al poeziei lui George Coşbuc «Filosofii şi plugarii»* // «Studia...», 1966, fasc. 1, P. 7 - 18.
   Menţ. şi rec. Adrian Fochi, «**George Coşbuc şi creaţia populară**», Bucureşti, 1971.
6. *„Eminescu şi folclorul”* // **«Familia»**, II (1966), nr. 2, P. 11.
7. *“Folclorul în creaţia literară a lui Pavel Dan”* // **«Limbă şi literatură»**, vol. XV, Bucureşti, 1967, P. 103 - 118.
8. *„Preocupări şi reflexe folclorico-etnografice în opera lui Pavel Dan”* // **«Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1965 - 67»**, Cluj, 1969, P. 367 - 376.
9. *„Vasile Alecsandri şi tradiţia noastră populară”* // **«Tribuna»,** XV, (1971), nr. 29, P. 10.
10. *“Eminescu şi cultura populară”* // **«Tribuna»**, XIX (1975), nr. 6, P. 8.
11. *„Eminescu şi universul folcloric”* // **«Studia...»**, XXXVII (1992), nr. 1 - 2, P. 127 - 129.
12. *„Interferenţe folclor - literatură. Mihail Sadoveanu: Baltagul”* // **«Anuarul Arhivei de Folclor»**, XV - XII.
13. *„Interferenţe folclor - literatură. Poezia lui Ienăchiţă Văcărescu, Intr-o grădină”* // **«Anuarul Arhivei de Folclor»**, XV - XVII.

VII. RECENZII, PREFEŢE

1. *„Pe marginea unei colecţii de folclor”* // **«Tribuna»**, II (1958), nr. 2, P. 8.
2. *Ion Vidu, „Doine, cântece, strigături”* // **«Steaua»**, IX (1958), nr. 12, P. 103 - 104.
3. *„Poezie populară moldovenească”* // **«Tribuna»**, III (1959), nr. 2, P. 6.
4. *„Cântări şi strigături româneşti...”* // **«Studia...»**, 1962, fasc. 2, P. 123 - 125.
5. *George Călinescu, „Estetica basmului”* // **«Demos»**, lahrang 1962/2, P. 190.
6. *Ion Vidu, „Cântece, doine, strigături”* // **«Demos»**, 1962/2, P. 95 - 96.
7. *„Dezvoltarea folcloristicii sovietice”* // **«Steaua»**, XIV (1963), nr. 2, P. 84 - 86.
8. *Iuliu Zanne, „Proverbele românilor”* // **«Demos»**, 1963/1, P. 108 – 109.
9. *„O valoroasă antologie”* // **«Steaua»**, XIV (1963), nr. 12, P. 81 - 84.
10. **«Istoria literaturii române»** I, Bucureşti, 1964, (în colab.), în **«Tribuna»**, VIII (1964), nr. 48, P. 1, 7.
11. *„Apariţii semnificative: Ion Brad, Alină-te, dor, alină”* // **«Familia»**, IV, (1968), nr. 8, P. 12.
12. *I. Urban Jarnic şi Andrei Bărseanu, „Doine şi strigături din Ardeal”* // **«Studia...»**, 1969, fasc. 1, P. 125 - 126.
13. *George Ivănescu, ”0 influenţă bizantină sau slavă în folclorul românesc şi limba română* // **«Demos»**, 1969/1, P. 44.

14. *Al. I. Amzulescu, „Balada populară în Muscel"* // **«Demos»**, 1969/1, P. 95.
15. *Ernest Bernea, „Nunta în Țara Oltului..."* // **«Demos»**, 1969/1, P. 80.
16. *Mihai Pop, „Metode noi în cercetarea structurii basmelor"* // **«Demos»**, 1969/2, P. 126 - 127.
17. *„Motivul scrierii pe cer...", O. Papadima* // **«Demos»**, 1969/2.
18. *E. Tudoran, „Mitul lui Zamolxis în teatrul lui L. Blaga"* // «Demos».
19. *„Cuvânt înainte"* // «**Cântecele noastre».** Folclor poetic hunedorean. Culegere întocmită de Petru Ardeu, Deva, 1969, P. 3 - 5.
20. *Al. Dima, „Arta populară și relațiile ei"* // «Tribuna», XV (1971), nr. 25, P. 12 - 25.
21. *„Prefață"* // **«Leonida Dănilă. - Dor din poarta Bistriței»**, Bistrița, 1971, P. 5 - 8.
22. *„Cuvânt înainte"* // **«Doina Mărghitaș. - Tinerețe în vers»**, Cluj-Napoca, 1980, P. 5 - 13.
23. *„Cuvânt înainte"* // **«Doina Mărghitaș, Ce mie mi-i drag pe lume»**. Colecție de folclor din Poieni, județul Cluj, 1973, P. 5 - 8.
24. *„Cuvânt înainte"* // **«Maria Ioniță, Flori din Apuseni»**, Cluj-Napoca, 1978, P. 5-8.
25. *„Folclor maramureșean"* // **«Steaua»**, XXXII (1981), nr. 11, p. 5.
26. *„Cuvânt înainte"* // «**Indice al lucrărilor de diplomă. Folclor**», 1961 - 1978, Cluj-Napoca, 1980, P. 1- 3.
27. *„Cuvânt înainte"* // **«Buletinul științific al Societății studențești de etnografie și folclor»**, vol. III, Suceava, 1982, P. 5 - 6.
28. *„Cuvânt înainte"* // «**Mihai Dăncuș. - Zona etnografică Maramureș»**, Bucureeti, Editura Sport-Turism, 1986, P. 5 - 8.
29. *Alexandru Teodorescu, „Iucian Blaga și cultura populară românească", Iași, 1983*, // **«Anuarul de Folclor»**, V - VII (1984 - 1986), 490 - 491.
30. *Adrian Fochi, „Paralele folclorice... Coordonatele culturii carpatice",* București, 1985, // **«Anuarul de Folclor»**, V - VII, P. 481 - 483.
31. *Vasile Adăscăliței, „Istoria unui obicei. Plugueorul",* Iași, 1987, // **«Anuarul de Folclor»**, VII - XI (1987 - 1990), P. 322 - 324.
32. *Adrian Fochi, „Cântecul epic tradițional al românilor, încercare de sinteză",* București, 1985, // **«Anuarul de Folclor»**, VIII - XI, 1991, P. 315 - 318.
33. *Lucia Apolzan, Carpații tezaur de istorie. Perenitatea așezărilor risipite pe înălțimi",* București, 1987, // **«Anuarul de Folclor»**, VIII—XI, P. 328.
34. *„Cu cât cânt, atâta sânt"* (Antologie a poeziei populare), Ediție îngrijită, cu o prefață de Ovidiu Papadima, București, 1987 // **«Anuarul de Folclor»**, VII – XI, P. 344 - 345.
35. *Petru Caraman. „Studii de folclor".* Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, vol. I, 1988 // **«Anuarul de Folclor»**, VIII XI, 1991, P. 313 - 315.
36. **Ion Diaconu, „Ținutul Vrancei"**, III, IV, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Paula Diaconu Bălan, București, Editura Minerva, 1989 // **«Anuarul de Folclor»**, XII - XIII // **«Anuarul de Folclor»**, XII - XIV, 1993, P. 505 - 506.

VIII. CONTRIBUȚII DE ISTORIE, ISTORIE LITERARĂ ȘI CULTURALĂ

1. *„La Maillane"* // **«Contemporanul»**, 1964, nr. 30, P. 3.
2. *„Alecsandri către Mistral",* Scrisori inedite // **«Steaua»**, XVI (1965), nr. 2, P. 95 - 105.
3. *„Provence - Roumanie: le poete Vasile Alecsandri"* // **«Reflets mediterranéens»**, 1965, nr. 46, **«Hommage de Pen Club International á Dante Alighieri»**, P. 17 - 19.
4. *Menț. și rec.* Raymond Lizop, în «L'Arte», Toulouse, nr. 346, 1967, P. 34 - 35.

5. *„Vasile Alecsandri şi nostalgia Franţei”* // **«Studia...»**, fasc. 2, 1990, P. 53 // 60.
6. *„Ciprian Porumbescu, inedit”* (în colaborare) // **«Tribuna»**, IX (1965), nr. 35, P. 1, 9.
7. *„Santo Estello”* // **«Tribuna»**, X (1966), nr. 21, P, 6.
8. *“Umbra lui George (Pop) de Băseşti”* // «Tribuna», XII (1968), nr. 33, P. 6.
9. *„La Montpelier acum 100 de ani: Cântecul gintei latine”* // **«Steaua»**, XXIX (1978), nr. 5, P. 5, 16.
10. *„Un mare patriot: George Pop de Băseşti”* // **«Tribuna»**, XXXI (1987), nr. 9, P. 6.
11. *„Amintirea lui George Pop de Băseşti”* // **«Vatra Românească»**, 1990, nr. 4, P.5.
12. *„Precizări necesare”* // **«Studia...»** (1989), nr. 2, P. 89 - 99.
13. **«Martor atent şi modest părtaş la istorie»,** 452, p. în ms.

Referinţe, aprecieri

Ion Cuceu:

Profesorul Dumitru Pop a reînnodat tradiţia ştiinţifică a şcolii clujene de etnologie, întreruptă brutal în 1951 şi a reuşit să formeze la Facultatea de Filologie o veritabilă şcoală etnologică, ce continua experienţele lui Romuluis Vuia şi Ion Muşlea în jurul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Arhivei de Folclor a Academiei Române şi prin Seminarul de studii doctorale, pe care l-a condus din 1970 până la sfârşitul vieţii sale.

Sabina Ispas:

Dumitru Pop a fost una dintre personalităţile care au contribuit la formarea generaţiilor de folclorişti ardeleni în cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea... O calitate deosebită a studiilor sale este eleganţa prin care a sugerat interpretări şi a orientat interesul cercetătorilor spre teme adesea prohibite în contextul controlat al acelei jumătăţi de secol al XX-lea. Cu discreţie şi autoritate şi-a asumat sarcini care implicau răspunderi sociale, educative, morale şi a reuşit să imprime totdeauna un nivel academic în relaţiile dintre colaboratorii săi.

Istoria folcloristicii româneşti îl va aşeza alături de marele personalităţi care au contribuit la emanciparea şi dezvoltarea acestei discipline umaniste.

Iordan Datcu:

Timp de mai bine de un sfert de secol Dumitru Pop a scris despre rosturile etnologiei, reflecţii care şi le-a adunat în volumul *Coordonate ale culturii populare româneşti în perspectivă etnologică*. Din ele se degajă ideea că etnologia, disciplină de sinteză are încă un câmp larg de cercetare, are menirea de a studia obârşiile, identitatea celor din rândurile cărora s-a ridicat etnologul, misiunea ei nediminuindu-se chiar în condiţiile globalizării, ale intrării României în Uniunea Europeană. Perspectiva aceasta obligă şi mai mult etnologia să renunţe la idealismul de factură romantică, să se debaraseze de orice formă de şovinism, să respingă ideea superiorităţii etnice, minimalizarea aportului cultural al altor etnii, să denunţe mentalităţile deşuiete, ea, etnologia, fiind „singura în stare să deschidă larg porţile înţelegerii şi împăcării” naţiunilor, punându-le în lumină vocile proprii, bogăţia şi diversitatea acestora concurând la unitatea şi diversitatea spiritului universal. Obligaţii pe care nu şi le poate împlini dacă nu-şi regândeşte conceptele, criteriile, metodele şi mijloacele, dacă nu-şi sporeşte informaţia şi dacă nu face un efort de analiză şi sinteză.

Ion H. Ciubotaru:

Dincolo de preocupările sale nemijlocite, cu largă deschidere spre problemele teoretice şi metodologice, vădind interes constant faţă de mutaţiile ce se produc pe tărâmul studierii culturii populare, profesorul Dumitru Pop se dovedeşte a fi un autentic om al cetăţii. Este atent la tot ce se petrece în lumea noastră contemporană şi nu se mulţumeşte să rămână un observator pasiv.

Ceea ce uneşte contribuţiile cărturarului transilvănean este pledoaria în favoarea valorilor perene ale culturii noastre tradiţionale, „cu specificul ei inconfundabil, cu rosturile ce le-a avut în viaţa poporului român şi cu mesajele pe care le-a transmis neîncetat în cursul vremii, mesaje valabile şi azi, îndeosebi pentru generaţiile tinere, care au mai mare nevoie de ele".

Tudor COLAC,
cercetător ştiinţific-coordonator,
Institutul de Filologie, Academia de Ştiinţe a Moldovei